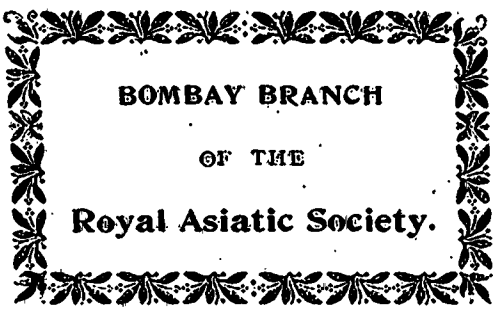
ORI
Fr 295
Sch/Rec
57456

00057956



Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 June, 2016

RECHERCHES

SUR LA

RELIGION PREMIÈRE

DE LA

RACE INDO-IRANIENNE

PAR

C. SCHOEBEL

Mention honorable de l'Institut, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE.

PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

15, QUAI VOLTAIRE, 15

1872.

RECHERCHES

SUR LA

RELIGION PREMIÈRE

DE LA

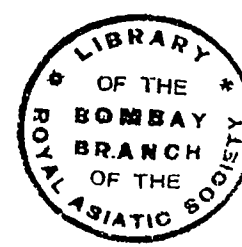
RACE INDO-IRANIENNE

PAR

C. SCHOEBEL

57956
ac.

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE.
Mention honorable de l'Institut, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.



Px-6.38

PARIS
MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
15, QUAI VOLTAIRE, 15

1872.

Presented by
P. N. UNVALA
In Memory of his Brother
Prof. J. N. UNVALA
June 1917.

RECHERCHES

SUR LA RELIGION PREMIÈRE

DE LA RACE INDO-IRANIENNE.

INTRODUCTION.

La religion de Zoroastre et celle de Brahma se ressemblent si peu, même dans leurs monuments les plus anciens, les *gâthâs* ou chants du Yaçna et les *sûktas* [1] ou hymnes du Rig-Véda, qu'on les croirait conçues, originellement, dans une vue d'esprit toute différente. Les gâthâs sont tout en aspirations vers un seul Dieu, en concepts métaphysiques, en élévations morales, en préceptes sociaux ; les sûktas célèbrent les faits et les gestes des dieux d'un panthéon richement peuplé et appellent incessamment la protection de ces êtres sur ceux qui les adorent. Et si l'on continue cette étude comparative sur les monuments des époques ultérieures, on s'assure que la différence déjà constatée va toujours en s'élargissant, que la religion irânienne aboutit à une sorte de mosaïsme paganisé, tandis que la religion indienne finit par devenir un panthéisme solidement encastré dans des dogmes inspirés par la politique. Il suit de là que personne, s'il ne

[1] Le nom avec lequel on les désigne ordinairement est celui de *mantras*. Ce mot a une acception religieuse et morale et se trouve aussi (*manthrâ*) avec le même sens dans l'Avesta.

connaissait préalablement l'histoire des peuples qui professent ces religions, ne pourrait songer à soutenir l'origine identique de deux religions aussi disparates. Cette origine identique est pourtant indubitable, et on peut presque l'affirmer déjà par l'état de la langue que parlaient les Indiens et les Iraniens. La langue de ces deux peuples est dans le rapport de deux dialectes d'un seul et même idiome, de sorte qu'on peut appliquer ici le jugement de Jacob Grimm relativement à la religion des anciens Germains et des Scandinaves, à savoir qu'il est impossible que deux peuples qui parlaient une langue constitutivement identique aient pu présenter une différence sensible dans leurs croyances religieuses [1].

Je suppose comme un fait connu et reconnu l'identité lexicographique et grammaticale des langues zende et védique. Bopp et Burnouf, pour ne nommer ici que les deux philologues qui ont les premiers hautement mérité de la grammaire comparée du zend et du sanscrit, Burnouf et Bopp ont mis cette identité à l'abri du moindre doute. « C'est un fait bien constaté, dit Burnouf [2], qu'il y a très-peu de mots dans le zend qui ne puissent se retrouver en sanscrit » ; et ailleurs [3] : « Tant qu'on n'a pas ramené un mot zend à sa forme sanscrite, on doit toujours être en doute sur son véritable sens ; » et encore [4] : « L'étude de la langue et des textes védiques est indispensable pour celle du Zend-Avesta. »

[1] Jac. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Préf., p. 9; 2e éd.

[2] Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 173; *Ibid.*, Notes et Eclaircissem., p. CXLI.

[3] *Ibid.*, p. LXXIX.

[4] *Etudes sur la langue et les textes zends*, dans le *Journ. asiat.*, février 1846, p. 110. — Spiegel s'élève à diverses reprises contre ce que ces maximes peuvent avoir d'exagéré; il veut avant tout l'explication du zend par le zend et dit que, proportionnellement, la connaissance du sanscrit est de peu d'utilité pour l'intelligence des textes de l'Avesta. (Voy. *Zur interpretation des Vendidad*, p. 40, sqq. — *Münchner gelehrte Anz.*, 1858, 8 nov.)

D'accord avec Burnouf, Bopp démontre cette identité *in extenso* dans son admirable grammaire comparée, où l'on voit, ce qui rend la démonstration irréfutable, que les pronoms, les noms de nombre, les désinences des cas et les terminaisons verbales personnelles sont foncièrement les mêmes en zend et en sanscrit. Les dissemblances, qui ne s'expliquent pas par les transformations étymologiques des lettres, trouvent leur solution dans les lois du phonisme, qui varient pour le zend et le sanscrit dans la même proportion que pour le phénicien et l'hébreu. Ces variations dialectiques ne portent aucune atteinte au fait de l'identité constitutive.

Néanmoins, cette identité, pour réelle qu'elle soit, n'est pas toujours d'une évidence frappante. La raison en est facile à comprendre. Le zend n'a jamais été cultivé [1] comme le sanscrit ; le zend littéraire est d'un âge relativement moderne, ou, pour m'exprimer d'une manière plus exacte, la rédaction par écrit de la plus grande partie des textes de l'Avesta s'est faite très-tard. L'état linguistique de l'irânien de l'Avesta est évidemment inférieur à celui de l'irânien des inscriptions des Achémenides [2]. La langue irânienne, à l'époque où l'on mit par écrit la doctrine attribuée à Zoroastre, époque qu'il faut placer peut-être après notre ère, au temps des premiers Sassanides ; l'idiome appelé zend n'était déjà plus alors, ce semble, qu'une langue liturgique, c'est-à-dire une langue psalmodiée plutôt que parlée. Or, celui qui a jamais assisté à la célébration d'une liturgie orientale, sait que dans ces psalmodies, excessivement rapides, aucun mot n'est distinctement articulé. De là, une altération linguistique, d'autant plus grande dans le zend que le génie irânien, paralysé de bonne heure par le syncrétisme babylonien, assyrien ou syrien, n'avait pas non plus songé, anté-

[1] Cf. Brockhaus, *Vendidad Sade*, Préf., p. IX.
[2] Cf. Spiegel, *Avesta*, I, p. 11.

rieurement à cette époque de décadence, à travailler sa langue dans le but de la maintenir et de la perfectionner dans les lois de l'accent et du rhythme, les deux choses qui décident, on peut le dire, de la vie et de la mort des idiomes. Le génie indien a été supérieur par sa conduite au génie irânien ; il a toujours marché dans ses propres voies, et ainsi il a fait de l'idiome védique la langue *sanscrite*, la langue *parfaite*.

Mais le mouvement en sens inverse du zend et du sanscrit ne nous importe guère ici ; ce qu'il nous importait de constater, c'était l'identité primitive de ces langues. En effet, cette identité nous autorise à conclure à l'identité de la race d'où sont sortis les Indiens et les Irâniens, et de là nous pouvons inférer que ces peuples ont eu primitivement une religion commune.

Cependant, quelque légitimes que paraissent ces conclusions, on est en droit d'exiger une preuve plus directe de l'identité originaire des Indiens et des Irâniens que celle qui découle de l'identité des langues qu'ils ont parlées. Les Phéniciens et les Hébreux parlaient la même langue ou à peu près, et ils étaient loin d'appartenir à la même souche ethnique ; il en est de même de beaucoup d'autres peuples, des Anglais et des Irlandais, par exemple. Je cherche donc des preuves qui puissent corroborer la preuve linguistique, et je trouve en première ligne celle qui résulte du nom avec lequel nos deux races se désignaient elles-mêmes, et qui est *ârya* pour les Indiens et *airya* pour les Irâniens. Ces noms sont identiques ; cela est hors de doute [1]. L'irânien des inscriptions porte *Ariya*, qui est aussi la forme màgadhi ou prâkrite, c'est-à-dire populaire, du mot dans l'Inde. On lit dans l'ins-

[1] La voyelle qui précède le *r* dans le nom irânien provient de ce que le zend aime à insérer un *i* (ou un *u*) devant certaines consonnes, devant le *r*, surtout, lorsque ces consonnes sont précédées d'un *a*. (Voy. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. CXXXII, sqq.)

cription de Nakch-i-Rustam ces paroles de Darius : « *Pârça pârçahyâ puthra Ariya ariya cithra*, Perse, fils de Perse, Aryen de race aryenne ; » et dans l'inscription de Byrath ou de Bhabra [1] ces paroles du roi buddhiste Piyadasi ou Açôka : « *Aliya* (pour Ariya) *vasâni*, les facultés surnaturelles des Ariyas. »

Le nom d'àrya était donc commun aux Irâniens et aux Indiens. Il est vrai que, dans l'histoire, l'application de ce nom quant aux Perses ne se montre d'une manière générale qu'au temps des Sassanides [2], ces zélateurs fougueux de l'ancienne religion nationale. Mais le rétablissement plein et entier de ce nom prouve avec évidence que les Perses l'avaient connu de tout temps et qu'il leur était cher comme un bien national. Si cela n'apparaît pas clairement dans les inscriptions achémenides, c'est que les Achémenides avaient une bonne raison politique pour ne pas faire sonner trop haut ce nom : ils avaient à ménager la susceptibilité de leurs sujets assyriens et babyloniens, de race sémitique et de race chamite. Les Indiens, au contraire, se sont toujours ostensiblement fait honneur de ce nom. Les pasteurs védiques, quoiqu'ils connussent encore d'autres noms pour se désigner eux-mêmes, celui d'enfants de Manu, *mânushas* [3], entre autres, montraient cependant de la prédilection pour celui d'àryas. Cela résulte assez de ce qu'ils l'attribuaient même à leur divinité nationale, à cet Indra dont l'amitié pour eux était ancienne, très-ancienne, disaient-ils : *Tan nah prâtnan sakhyam* [4]. Citons

[1] *Ap.* Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 713, cf. p. 479.

[2] Il apparaît dans les inscriptions pehlvies dès le commencement de la dynastie des Sassanides. On lit sur les monnaies d'Artaxerce I : « *Malcan malca Aïran*, roi des rois de la Perse. » (De Longpérier, *Essai sur les médailles de la dynastie Sassanide*, p. 2.)

[3] Cf. l'allemand *mensch*, homme. Nous reviendrons sur ce nom.

[4] *Rig-Véda*, mand. VI, anuv. 2, sûkta 3, st. 5 ; éd. Max Müller, vol. III, p. 654.

quelques passages à l'appui de notre dire. « L'âryа Indra, dit un hymne, mène le Dâsa à son gré [1] » ; et ailleurs : « Honorons ceux qui avec ârya (Indra) ont vaincu les Dasyus [2] » ; et encore : « O âryas (Indrâgni), vous exterminez les Dâsas (Dasyus), *âryâ hatô dâsâni* (pour *dâsâh*) [3]. »

Comme en zend, en sanscrit aussi le nom se trouve écrit avec un *a* bref : » Lui qui (est) Arya donne à celui qui sacrifie la nourriture du corps [4] ; » et dans un autre hymne à Indra : « Approche, ô Arya, les hommes à nombreuses offrandes [5]. » Indra est nommé aussi *Samarya*, l'Arya souverain [6], qui a donné la terre à l'Arya [7]. Les autres dieux aussi, Agni surtout, sont qualifiés d'Arya [8] : car, comme nous le verrons en son lieu, tous les dieux s'identifiaient avec Indra, le *sentiment* du monothéisme étant le caractère fondamental de la religion primitive de la race indo-irânienne.

Puisque le nom d'Arya joue un rôle si considérable chez les Indiens et chez les Perses, il convient de rechercher quelle en est la signification première et de dire comment il a pu devenir un terme ethnique. C'est ce qu'on n'a pas fait encore, que je sache, car on ne peut pas considérer comme une explication satisfaisante celle qui consiste à dire que les Indo-

[1] *Rig-Véda*, mand. V, anuv. 3, sûkta 3, st. 6 ; éd. Müller, vol. III, p. 372.

[2] *Ib.*, II, 1, 11, st. 19; II, 464 : *sanêma yê taranto âryêna dasyûn.*

[3] *Ib.*, VI, 5, 11, st. 6; vol. III, p. 838.

[4] Litt. mortelle ou du mortel : *yô aryô martabhôjanan parâdadâti daçushé.* (*Ib.* I, 13, 8, st. 6, 9; I, 665, 667.)

[5] *Ib.*, III, 4, 5, st. 2; II, 890. Le mot *âçis* veut dire au propre : louange, bénédiction, et *carshanih*, cultivateurs, de *krish*, labourer.

[6] *Ib.*, I, 7, 3, st. 3; I, 323, et *alibi.*

[7] *Ahan bhûmin adadân âryâya.* (*Ibid.*, IV, 3, 5, st. 2; III, 139.)

[8] Voy. *ib.* IV, 1, 1, st. 7. III, 5; — IV, 1, 2. st. 12; III, 19, et *alibi pluries.* — Les aurores sont nommées les épouses de l'Arya : *Aryapatnîh*; lequel Arya est *Sûrya*, le soleil. (Voy. *ib.*, VII, 1, 6, st. 5; III, 929.)

Iràniens ont commencé par attribuer à cette appellation le sens d'augustes (*erhabene*), de respectables ou d'honorables, de croyants (*glœubige*)[1]. Pourquoi pas celui de révérends ?

Un peuple est comme un homme ; il a son enfance, sa jeunesse, son âge mûr et sa vieillesse. Or, on voit bien que les enfants s'attribuent volontiers des qualités physiques, mais songent-ils à se prévaloir de leurs qualités morales ? Non ; et la raison en est fort simple : c'est que cela demande plus de réflexion que leur âge n'en comporte. Puis, supposé qu'ils eussent toute la réflexion voulue, ce qui les empêcherait encore d'afficher ainsi leurs qualités morales, c'est je ne sais quelle pudeur qui est inhérente à leur âge et qui leur défend de faire parade de ce qui est du domaine des sentiments. Et voilà pourquoi, par une raison analogue, tous les noms ethniques des peuples primitifs, lorsqu'ils expriment une qualité de ces peuples et que ce sont eux-mêmes qui se sont donné leur nom, expriment une qualité physique, jamais une qualité morale[2]. Eh bien, le nom des Aryas ne présente pas une exception à cette règle générale et qui est nécessairement générale. Ce nom, pour le dire tout de suite, est une sorte de nom patronymique.

La constitution sociale des Aryens, comme celle de tous les peuples primitifs, était fondée sur le pouvoir du maître naturel, et ce maître, c'est le chef de famille. C'est le père, le chef

[1] Spiegel, Pott et autres.

[2] J. Grimm (*Geschichte der deutschen Sprache*, p. 774) énumère trois raisons auxquelles peuvent être dus les noms des peuples. Ces noms peuvent se rapporter : 1° à l'ancêtre du peuple, 2° à une qualité particulièrement caractéristique du peuple même ; 3° à la contrée où il est établi. De ces trois raisons, c'est la deuxième qui prévaut de beaucoup (p. 777) sur la troisième, mais la première aussi est d'une application fréquente. C'est ainsi que les Hellènes tirent leur nom d'un ancêtre Ἕλλην qui passe pour être le fils de Deukalion et le petit-fils de Prométhée. Les Allemands (Alamannen)

de famille, sens premier du mot *ari*, *arya*, dans les textes védiques [1], qui occupait le rang principal dans une société où les pouvoirs n'étaient point encore séparés. Le peuple védique avait certainement à un degré suréminent le sentiment du pouvoir patriarcal, car le Dieu suprême même est invoqué par lui avec le titre de maître de maison, *vâstôshpati*, *grihapati*, et à cette qualification on trouve joints les mots fort significatifs *dhruvâ sthûnâ*, ferme colonne [2]. Ainsi le nom de chef de famille était la qualification la plus honorable dans la société aryenne, et on comprend dès lors que tous les membres de cette famille ethnique aient tenu à participer à un titre aussi considéré. Ils s'attribuèrent donc le nom qui remplit le mieux ce but, et ce nom fut naturellement celui d'*âryas* [3], formé

paraissent devoir leur nom à Mannus, héros national, fils de Tuisco, premier-né de la terre, etc. Parmi les qualités, les noms ethniques choisissent principalement les qualités physiques du courage et de la liberté, ou quelque habitude qui s'y rapporte. Ainsi, les Celtes sont les forts, les Francs et les Frises sont les libres; les Saxons, les porte-glaives (p. 610); les Vandales, les rapides (p. 475); les Danois, les brillants (p. 192); les Germains, les guerriers impétueux et bruyants (p. 787); les Scythes, les lanciers (p. 220). — Citons, comme exemple de la 3e catégorie, les Romains habitants d'un pays de ruminants (*ruminâlis*). Aussi l'arbre auquel se rattache l'origine de Rome, conserva-t-il toujours le nom de (*ficus*) *Ruminalis* ou *Rumina* (*ficus*). (Liv. I, 4; Ovid. *Fast.*, II, 412.)

[1] *Arih Indrâya çûshan arcati :* le père de famille (*arih*) consacre un chant de louange à Indra (*R.-V.*, I, 3, 2, st. 10; I, 127); — *Puru tvâ dâçvân vôcê arir Agnê :* père de famille (*arir*), ô Agni, je t'invoque (et) te présente de nombreuses offrandes (*ib.*, I, 21, 11, st. 1; II, 175). — Le père de famille (*aryah*) a accompli de nombreux sacrifices (*ib.*, IV, 3, 8, st. 1; III, 146); — *jajastam aryô arâtih* : tuez les ennemis du père de famille (*ib.*, IV, 5, 5, st. 11, III, 225). — Voy. encore I, 18, 2, st 14; II, 10; — IV, 1, 2, st. 18; III, 23; — VI. 4, 2, st. 33; III. 758 *et alibi*.

[2] Voy. *Sâma-Véda*, 1re partie, 3e lect., sect, 2, 4e diz., st. 3; éd. Benfey, p. 26.

[3] On trouve aussi *viçâh ârih*, hommes ariens (*R.-V.*, I, 13, 4, st. 3; I, 642).

d'*arya* par dérivation, comme qui dirait *enkel* (petit-fils), mot qui, lui aussi, vient de *ahn*, chef de famille, aïeul, patriarche. Seulement les Germains, quoiqu'ils fussent tout aussi dévoués à l'esprit de famille que leurs congénères de l'Asie, n'ont pas songé, comme ceux-ci, à s'appeler *Enkel* ; chez eux, ce mot de descendance, n'est pas sorti du cercle de la famille domestique [1].

La vraie valeur, la valeur première du mot *ârya* étant ainsi démontrée, on comprend fort bien qu'il ait pu prendre par la suite, à cause de l'estime dont il jouissait, la signification d'homme de bonne maison, d'homme honorable, d'homme vénérable, et, enfin, chez les bouddhistes, celle d'homme supérieur, vivant dans une sphère surnaturelle [2]. En face des rudes et grossiers aborigènes de l'Indus, l'homme védique, si attaché à la vie qui adoucit et civilise, la vie de famille, qu'il aimait à prier la divinité : « Donne-nous une maison, donne-nous un ami, ô Indra [3] ! » l'homme védique dut promptement arriver à la conscience de sa supériorité morale sur le *dasyu*, le « paysan, [4] » et se persuader que

[1] Il y a lieu de penser que les Germains ont connu primitivement le nom d'Aryas, comme descendants d'Ari ou d'Arya, et j'en trouve l'indice dans le nom d'*Hermann* (*Ar-min-ius*, *Ir-man*), où l'aspiration inhérente déjà à la voyelle initiale est venue, comme d'elle-même, s'ajouter graphiquement. *Hermann* signifierait ainsi : qui a la qualité du ari ou chef : *der herrliche*. — Cf. le *aryaman*, sansc., *airyaman* et aussi *irmân* en irânien, un des noms du roi des astres, de *arya-man*, suff. unâdi. Haug (*die fünf Gâthâ's*, II, 136) l'explique dans les sens d'ami, de compagnon.

[2] Cf. Kullûka *ad Man.* II, 22 ; Burnouf, *Lotus*, p. 176, 216 et *alibi*.

[3] *Râsi kshayam râsi mitram Indra*. (*R.-V.*, II, 1, 11, st. 14; II, 462, et *alibi*.)

[4] Cela apparaît par l'irânien *daqyu* qui a gardé très-probablement la signification première du mot, qui est *terre* dans le sens de *pays*, province (voy. *infra*). Donc, *dasyu*, l'homme du pays, de la terre. Cf. l'expression française : « Mon pays » pour « mon compatriote. » — Le mot *daqyu* paraît s'être conservé dans le nom des

son nom était synonyme de cette supériorité. « Distingue, dit-il à Indra, distingue entre les Aryas et les Dasyus[1]; » et ailleurs : « Au Dasyu l'humiliation, à l'Arya augmentation de force et de richesse [2]. » On voit bien qu'il croit déjà qu'il est fait d'un autre limon que le pauvre aborigène qui a la peau noire, *tvacan krishnâm*[3], et dont la conformation physique se rapproche plus ou moins de celle du nègre ou du tatar.

Tadjiks, tribu établie dans l'Afghanistan et dans le Séistan, et dont la langue est sans doute encore en partie l'ancien perse. Dans le pays même, on considère les Tadjiks comme des autochthones. (Voy. Nic. de Khanikof, *Mém. sur la partie mérid. de l'Asie centrale*, p. 133, 140 et *alibi*.)

[1] *Vi jânîhi áryân yé cû dasyavah*. *R.-V.*, I, 10, 1, st. 8; I. 472.

[2] *Ibid.*, I, 15, 10, st. 3, 4; I, 819; cf., VI. 3, 2, st. 2; III, 689 et *alibi*.

[3] *Ibid.*, I, 19, 4, st. 8; II, 72. — C'est à cette couleur de la peau qu'on reconnaît encore aujourd'hui, jointe qu'elle est à une certaine conformation physique particulière, les descendants des aborigènes de l'Inde. (Voy. sur les races de l'Inde, Herm. Schlagintweit, dans les *Monatsberichte der K. Akademie von Berlin*, 1858, p. 250, sq.) — Remarquons ici que le mot *varna*, couleur qui, plus tard a pris l'acception de *caste*, l'a reçue à cause de la couleur différente des Aryas et des aborigènes. Dans les hymnes, on voit déjà se dessiner l'emploi définitif du mot *varna*; il y prend le sens de *race* ou *tribu*. Voyez III, 3, 5, st. 9; II, 845 : « En frappant les dasyus, il (Indra) a protégé l'Arya-race, *hatvi dasyûn pra áryan varnan*. — Les termes qui désigneront les quatre castes se trouvent aussi dans le *R.-V.*; mais la preuve sans réplique que la division en catégories sociales tant soit peu tranchées était inconnue à la société aryenne primitive, c'est que dans les *gâthâs* irâniennes il n'est pas même question de simples classes. Tout le monde est agriculteur, *vâçtrya*, et poète ou prophète, *maretan*, par occasion. — Dans les parties de l'Avesta qui sont postérieures aux « chants, » on parle de trois classes, comme dans les « hymnes. » Le mot *brâhmane* est d'un usage assez fréquent dans le Rik; nous en parlerons plus bas. — On lit le mot *kshatriya*, IV, 4, 10, st. 1; III, 201, où il s'applique à Indra, comme maître souverain de toute vie; voy. encore V, 5, 13, st. 1; III, 515. *Ib.*, IV, 2, 2, st. 3; III, 72; on lit : *Agnirîçê brihâtah kshatriyasya*, Agni est le maître du puissant kshatriya, et le Comment. explique le mot par *bala*, force. De là,

Aussi, le Dasyu, si plus tard il parvient à entrer dans la société indienne, n'y entrera que par les pieds de Brahmâ [1].

La digression où nous a entraîné la constatation de la valeur du nom des Aryas ne paraîtra pas un hors-d'œuvre dans ces recherches. Cependant peut-on conclure avec certitude de l'emploi commun de ce nom par les races irânienne et védique, que ces races étaient issues de la même famille? Ce nom n'a-t-il pas pu être imposé à l'un d'eux par l'autre, son conquérant et son maître, à n'importe quelle époque historique ou antéhistorique? N'est-ce pas ainsi, par exemple, que le nom des Francs est échu aux Gaulois ou Gallo-Romains?

L'objection, il faut en convenir, ne manque pas d'un certain poids. Examinons si, dans l'espèce, elle est valable.

Je pense qu'elle ne l'est pas. Si elle l'était, ce serait évidemment le peuple védique qui aurait imposé ce nom aux Irâniens, puisqu'on voit avec la dernière évidence, par l'emploi qu'il en fait, que cette dénomination lui appartient en propre, que c'est sa propriété *ab antiquo*, qu'elle lui est chère comme un bien national. C'est pourquoi il l'attribue, nous l'avons vu déjà, à celui de ses dieux surtout qui est le dieu national par excellence, à Indra, et il l'oppose comme une barrière infranchissable aux populations ennemies (*ami-*

et de ce qu'on accolle le terme au nom des dieux, il résulte avec évidence que les kshatriyas (les puissants) ne forment pas encore une caste. — Quant au mot *viç*, d'où *vaiçya*, il a simplement le sens de *peuple*, mais d'une application plus restreinte que *jana*, qui veut dire proprement les *gens*. *Viç*, dans le Véda, s'applique aussi bien aux aborigènes qu'aux Aryas. Pour désigner ceux-ci, on dit: les Viç de Manu (v. VI, 1, 14, st. 2; III, 618) : *Manushó viçah*. Parfois, cependant, il désigne les Aryas sans autre apposition; p. ex. II, 1, 4, st. 1; II, 436 : *havévicám Agnim atithin* : invoque Agni, l'hôte des Viç. Le dieu indique suffisamment quels sont ces Viç. — Un ex. de son application aux dasyus : IV, 3, 7, st. 4; III, 146: *Dasyún viçó*.

[1] Voy. *Mánavadharmaçástra*, I, st. 87.

tra). « Fais une distinction entre les Aryas et les Dasyus dit-il à Indra. Dans ces temps reculés, le principe de nationalité, quoiqu'il ne fût pas raisonné comme il l'est aujourd'hui, avait tout autant de force que de nos jours. Comment croire alors que le peuple védique eût consenti à doter de son nom national un peuple étranger, lui qui a dénaturé, comme à plaisir, on le dirait, le mot *dasyu*, pays, pour lui attribuer le sens d'*ennemi* ? D'abord, sans doute, cette transformation s'est faite, ainsi que le donne à penser la bonne acception que le mot *daqyu* a en zend, pour jeter sur un peuple frère, mais adonné à une croyance religieuse différente, la tache d'un nom dédaigné [2]. Puis, comment supposer que les Iràniens, cette race qui avait tant de hauteur d'âme et se croyait, encore au temps d'Hérodote [3], supérieure aux autres races ; je dis, comment croire que les Iràniens, après avoir secoué le joug des conquérants dont les gratifie l'hypothèse en question, eussent conservé un nom étranger, un nom qui leur aurait constamment rappelé un désastre militaire et une époque de servitude ? On se heurte là contre bien des doutes fortement motivés.

Mais voici une preuve qui me paraît plus directe et, partant, plus décisive encore.

Dans le Vendidad [4], le *Hapta henda* est désigné comme un des excellents pays, *shöithra* [5], créés par Ormuzd, et où

[1] *R.-V.*, I, 10, 1, st. 8 ; I, 472. Cf. III, 3, 5, st. 9; II, 845 ; — VI, 3, 2, st. 2; III, 689, et *alibi pluries*.

[2] Cf. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I. p. 525.

[3] Hérod., I, 134.

[4] *Vendidad*, farg I, § 72, sq.; p. 51, éd. Brockhaus.

[5] Le mot est identique avec le sanscrit *kshêtra*, *campus*. Peut-être que *shöithra* n'a pas par lui-même une signification géographique ou politique ; mais la preuve qu'une telle signification lui convient dans le texte du Vendidad, c'est que les inscriptions de Darius énumèrent quelques-uns des noms du Vendidad en les accom-

les Mazdayaçniens se sont arrêtés dans leurs migrations du *nord (apâkhtara*[1]*)*. Il est vrai que le texte ne dit pas positivement qu'il y ait eu migration. Cela semble résulter seulement de l'ordre dans lequel se suivent les divers noms. Ce qui est certain, c'est que le *Haptа hendu* est identique avec le *Sapta sindhu* qui est, dans les hymnes védiques, le pays des adorateurs d'Indra. Sans doute, *sapta sindhavas* veut dire au propre les « sept fleuves » ; mais comme un fleuve ne coule pas dans l'air, l'expression porte à coup sûr sur une terre, sur un pays géographiquement délimité par conséquent. Quel était ce pays ? Etait-ce le Pendjâb, Pantchanada en sanscrit ? Il serait presque téméraire d'en douter. Evidemment, le pays védique est le Pendjâb avec une partie du Kaboul. Parmi les motifs qui le démontrent, il y a d'abord la description des rivières, généralement au nombre de sept[2] et toutes torrentielles encore, ainsi que pour plusieurs d'entre

pagnant du mot *daqyus*, qui comporte l'idée de géographie politique. Haug (*die fünf Gâthâ's*, II, 15) rend *shôithra* par région (*bezirk*) et *daqyu* par province : *gaô frôretôis shoithrahyâ vâ daqyeus vâ*, protégeant la terre quant à la région et quant à la province (*Yaçna* XLVI, st. 4; cf. XXXI, st. 16). Voyez aussi l'expression de *shôithrô-pânô* (d'où Satrapes), protecteurs d'une région déterminée. Les objections qu'élève Spiegel (*Münchner gelehrte Anzeigen*, 18 avr. 1859; p. 357) contre l'interprétation géographique du mot *shôithra* me paraissent peu concluantes.

[1] *Apâkhdhâra*, suivant Müller (voy. *Essai sur la langue pelhvie*, dans le *Journ. Asiat.*, 1839, p. 341). V. aussi la savante dissertation de Burnouf au sujet de ce mot, dans les *C. sur le Yaçna*, Notes et éclairciss., p. cx, sqq. — *Mosis* Chorenensis *Geographia*; éd. Whiston, 1736, p. 365, dit : Scythia quæ et Apachtaria appellatur. Dans les Gâthâs, dit Haug (*loc. c.*, II, 92, sq.), *berekhdha* désigne la Bactriane (Balkh, p. Barkh). Comme qualificatif, le mot a le sens de *haut, élevé*. — Dans le *Vendidad*, I, § 7, on lit : *bâkhdhî*.

[2] Ces sept rivières avec leurs noms védiques, grecs et modernes sont : 1° la *Kubhâ*, Kophès, rivière de Kaboul; 2° le *Sindhu*, Indus; 3° la *Vitastâ*, Hydaspès, Béhat; 4° l'*Asikni*, Akésinès, Tchinab; 5° l'*Irâvati*, Hydraotès, Ravi; 6° la *Vipâçâ*, Hyphasis, Béjah; 7° le

elles cela est indiqué déjà par le nom que leur attribuent les hymnes [1]. Puis, le texte parle quelquefois d'un prince (*râdjâ*) établi dans le Sindhu [2], pays qui est précisé, quant à sa position, par la mention des Gandhâras [3]. Le Gandhâra, on le sait [4], était un pays à l'est et à l'ouest de l'Indus supérieur, au-dessus de la ville d'Attok. — Une autre raison déterminante, c'est que les Dasyus, dont le nom revient sans cesse dans les hymnes, ont demeuré de tout temps et demeurent toujours sous le nom de Dzâds ou Djâts, dans le nord-ouest de l'Inde [5]. — Enfin, c'est la mention si fréquente dans les hymnes du cheval et du lion. Le cheval est à tel point indigène dans le pays que traverse l'Indus supérieur, que plus tard, quand les Aryas se furent établis au centre de l'Inde, ce ne fut plus guère que par le cheval qu'ils conservaient le souvenir du fleuve [6]. En effet, parmi beaucoup d'autres noms du cheval, celui de *sindhuja* (l'Indus-né) et de *saindhava* [7] (originaire de l'Indus) apparaissent avec une signification qui parle d'elle-même. Encore aujourd'hui, la bonté du cheval du Pendjâb répond à son antique renommée ; Alex. Burnes semble le comparer à celui de l'Arabie [8]. — Quant au lion,

Çatadru, Hésidrus, Setledj. — Toutes, excepté les deux premières, ont encore un second nom.

[1] Par ex., Vipâçâ veut dire « déchaînée; » Çatadru « qui court (comme) cent; » Irâvati « riche en eau, » etc.

[2] *Sindhâv adhi kshiyatô Bâvyasya râjâ. R.-V.*, I, 18, 6, st. 1; II, 25. *Bhâvya* était le nom de ce râjâ.

[3] *Ibid.*, st. 7; *ib.* p. 39.

[4] *Inter Indum et Hydaspem*, dit Strabon (*Géogr.*, l. XV, p. 698; éd. Lutet., 1620). — Cf. Lassen, *Ind. Alt.*, I, p. 302, note.

[5] « Appellation qu'ils se donnent » eux-mêmes, dit V. Jacquemont qui les a étudiés sur les lieux (voy. Jacquemont, *Voyage dans l'Inde*, II, 396-399).

[6] Voy. *Indische studien*, I, 220, sq.

[7] *Amarakosha*, p. 185; Lex. d'Hémacandra, p. 232.

[8] Il compare le pays de l'Hydaspe à l'Arabie et se demande :

qu'on ne trouve plus guère dans le Pendjâb, nous savons qu'il y était commun encore au temps du conquérant macédonien [1].

Toutefois, avec cet éternel déplacement des noms géographiques qu'on observe dans l'histoire des peuples voyageurs, même de nos jours, puisqu'on retrouve en Amérique presque tous les noms géographiques de l'Europe, on peut se demander si le Hapta-hendu du Vendidad correspond au Sapta-sindhu-Pendjâb ? S'il ne correspond pas plutôt à un Sapta-sindhu premier et placé au delà de l'Hindukoh ou Caucase indien, sous une latitude bien plus élevée que celle du Pendjâb ? Il y a des raisons qui militent en faveur de cette hypothèse, et le nom de l'Indus n'y fait pas obstacle. En effet, *sindhu* n'est pas de prime abord un nom propre ; c'est d'abord un nom commun, synonyme de *nadi*, fleuve, et dans le Véda, il est souvent encore employé avec cette signification. Ainsi, par exemple, dans ce passage : *Uta sindhun vibâlyyn vitasthâ-nâm adhi kshami parishthâ Indra mâyayâ*, ensuite, ô Indra, tu as par ta puissance arrêté une rivière (*sindhu*) débordée sur la terre des Vitasthas [2]. » Si les Vitasthas, comme cela est probable, étaient les gens qui demeuraient sur la Vitasthâ, aujourd'hui le Djélam ou Béhat (Hydaspes), c'est donc cette rivière qui est ici qualifiée de *sindhu*. Ailleurs on lit *nadi* au lieu de *sindhu* ; p. ex : *asya çrâvô nadyah sapta bibhrati*, les sept fleuves portent sa gloire (d'Indra) [3]. Le *nadyah sapta*, cela est évident, équivaut à *sapta sindhavas*.

Mais la raison la plus concluante sans doute pour la position plus septentrionale que le Pendjab du Sapta-sindhu ou

« Where the horse attains such perfection, have something to do with its excellence? (*Travels into Bokhara*, II, p. 10, 2e éd.)

[1] Voy. Strabon, *Géogr.*, I. XV, p. 700; éd. 1620.

[2] *R.-V.* IV, 3, 9, st. 12 ; III, 152.

[3] *Ibid.*, I, 15, 9, st. 2; I, 811 ; — Cf., III, 3, 4 ; II, 828 et *alibi*.

Hapta-hindu premier, c'est celle qui est contenue dans la tradition du Déluge [1]. Cette tradition, qui est évidemment authentique dans son ensemble, puisqu'elle se trouve corroborée par le document biblique qui traite du même sujet, nous montre la race aryenne originaire d'au delà de la montagne du nord (*uttara giri*), et cette montagne ne peut être et n'est, en effet, d'après le Mahâbhârata [2], que le Himavat (Himâlaya) ou bien le Caucase indien. D'ailleurs un séjour primitif plus au nord que le Pendjâb n'est-il pas indiqué aussi par l'habitude dont le Véda conserve des traces assez nombreuses de compter le temps de la vie par hivers? « Puissions-nous jouir de cent hivers, *madêma çatahimâh* [3], » est un vœu qu'on rencontre souvent dans les hymnes, et on y parle aussi de longues nuits : « O Indra! épargne-nous les longues nuits [4]. » Remarquons encore que parmi les céréales l'orge (yava), le blé des latitudes froides, joue un rôle tellement prépondérant dans les textes védiques, qu'il donne son nom à la nourriture même : *yavasa* [5].

Ainsi, rien ne s'oppose, il semble, à ce qu'on adopte l'opinion qu'il y a eu deux Sapta-sindhu ; un Sapta-sindhu hist. —

[1] Dans le *Çatapatha-brâhmanâ*, VIII, 1, sqq., qui fait partie du Yadyur-Véda blanc, éd. Weber; t. II, p. 75, sq ; et dans *Indische Studien*, I, 161, sqq.

[2] Voy. Bopp, *Diluvium*, p. 41.

[3] *R.-V.* VI, 1, 10; st. 7; III, 609 ; — V, 4, 10, st. 15; III, 466; — VI, 1, 4, st. 8; III, 588 et *alibi*.

[4] *Mâ nô dîrghâ abhi naçan tamisrâh* (= *niçâh*). *R.-V.* II, 3, 5, st. 14; II, 550.

[5] *Ibid.*, I, 10, 3, st. 2 ; I, 493 et *alibi*. —Burnes, dans son voyage à Boukhara, traversa les régions d'où la race aryenne descendit probablement dans le Kaboul et dans la vallée de l'Indus, et il constate la sévérité de leur climat. Néanmoins, le pays est couvert d'opulents pâturages : « This elevated plain... covered with short but rich pasture : it is very cold; and the snow in summer does not disappear from the hollows, etc. » (*Travels into Bokhara*, III, 180; 2e édit.)

rique qui est le Pendjâb actuel, et un Sapta-Sindhu anté-historique qui est identiquement le même pays que le Hapta-hendu du Vendidad. Préciser la position de ce premier Sapta-sindhu n'est guère plus possible que de déterminer géographiquement le pays d'Eden ; mais en quelque endroit qu'il faille le placer au nord de l'Hindukusch, il demeure constant, par cela même que nos deux races célèbrent un Sapta-sindhu, qu'elles ou leurs ancêtres doivent l'avoir habité, et alors leur titre commun d'Aryas ajoute à l'argument tiré de l'identité des deux noms géographiques et rend évident avec la dernière évidence, qu'elles doivent avoir habité ce pays en commun et au même titre, à titre d'identité ethnique. S'il faut cependant encore une dernière preuve de cette identité, on la trouvera dans ce fait que les Indiens et les Iràniens désignent par un seul et même mot, par le mot *arya*, le berceau de la loi religieuse et sociale qui les régit, chacune suivant une tendance différente depuis les temps historiques. L'*âryâvarta*, chez les Indiens, est le nom de la terre sainte où fut promulguée la loi de Brahmâ [1] ; l'*Airyana*, chez les Iràniens, est le sol pur où Zoroastre révéla la loi d'Ormuzd [2].

Voilà, assurément, un accord qui serait impossible si le nom d'Arya n'eût été, dès leur origine, considéré par les deux races comme leur appartenant en propriété commune ; et ainsi, pour nous résumer, disons que l'identité originaire des Indiens et des Iràniens nous apparaît solidement assise sur la triple base de l'unité de langue, de l'unité de nom et de l'unité de séjour : ils constituaient, avant leur séparation, une seule et même famille.

[1] *Mânavadh.*, II, 22.

[2] *Vendidad Sade* : *Yaçna*, IX, 44, sqq.; p. 19, éd. Brockhaus.

CHAPITRE PREMIER.

Maintenant nous abordons de plus près notre sujet. Le premier point à élucider est celui-ci : Quels sont les faits qui établissent que les ancêtres de la race brâhmanique et les ancêtres de la race irânienne ont eu, avant leur séparation, une religion commune ?

Je constate en premier lieu, comme de juste, le fait d'unité que présente la dénomination de l'être qui est le commencement et la fin de toute religion, le nom de la Divinité.

Il me semble difficile d'admettre que l'homme ait eu tout d'abord un nom pour la Divinité qui, dans sa pensée, fût compréhensif de ce que nous entendons par Dieu, l'Être pur et absolu, la personnalité idéale de l'Esprit et de la Vérité. La conception et, par suite, la définition linguistique de Dieu comme יהוה l'Être absolu et cependant personnel[1], suppose une puissance d'abstraction et une habitude de réflexion philosophique que l'humanité n'a peut-être pas possédée ou du moins exercée dans l'âge de son enfance. Il est à croire que l'homme n'a eu d'abord que le sentiment du *divin*, sentiment concret en ce qu'il se constitue et se personnifie, d'une manière quelconque, avec le secours des manifestations de la nature externe. Ensuite le mot qui exprimait ce sentiment est naturellement devenu la désignation d'une personnalité divine,

[1] Le *Ehéjé ascher éhéjé* est la définition du mot *Jéhovah* dont il est dit : « Voilà mon nom éternel זה שמי לעלם (v. *Exod.*, III, 13-15).

le nom de la Divinité, Dieu compris dans un sens vague encore, participant à la fois de la nature morale et de la nature cosmique.

Il est certain, en effet, que le mot qui désigne Dieu chez le peuple irânien et chez le peuple védique, à savoir *diva*, *dêva*, n'est au fond qu'un pur qualificatif qui veut dire *lumineux* au sens physique ; il désigne aussi, ainsi que *div*, d'où il est formé, la voûte lumineuse du ciel. Puisque donc le nom de la lumière visible et celui de l'espace dans lequel elle rayonne, désignaient la Divinité chez nos deux races, il est évident que c'est sous l'influence de la nature extérieure qu'elles sont parvenues à une notion déterminée sur Dieu.

On n'y arriva pas du premier coup.

Dans les hymnes du Véda, il y a plus d'un passage qui nous permet de voir combien ont été grandes les incertitudes avant qu'on ne parvint à séparer nettement le sens naturel et le sens religieux des mots *div* et *dêva*. Parfois le mot *div*, tout en désignant la Divinité, est encore pris dans le sens de ciel et non de Dieu, comme par exemple *R.-V.* V, 3, 3, st. 8 : « *Divi stôman manâmahé*, nous consacrons un hymne au ciel [1]. » Il s'agit bien ici, quant à l'expression, de la voûte lumineuse (*jôtamânê*), quoique pour le sens, ainsi que le montre l'hymne entier, on ait en vue le dieu Indra. Il en est de même, mand. V, 3, 3, st. 7, où on lit : « *Namô divê brihaté sâdanâya*, honneur au ciel, à la vaste habitation [2]. » Ici c'est à Sûrya que s'applique la qualification de ciel (*div*).

Parmi les passages où l'on distingue nettement le ciel déjà divinisé d'avec la Divinité proprement dite, notons m. 1, 19, 3, st. 3 : « *Indrôta tubhyan tad divê vôcam*, je dis ceci à toi, ô Indra, et au ciel [3]. » Ailleurs, enfin, l'identification du

[1] Vol. III, p. 376.
[2] *Ibid.*, p. 433.
[3] II, 76.

ciel avec la Divinité se trouve réalisée d'une manière complète ; par exemple, dans l'hymne à Indra, I, 10, 4, st. 3, où on lit : « *Arcâ divé brihaté çûshyan vacah*, adresse au grand ciel (Indra) une bonne prière [1]. »

Que le mot ciel (*diva*) avait pris chez les Iràniens aussi l'acception de Dieu, cela résulte, à défaut de l'Avesta, d'un passage de l'inscription de Bagastâna ou Bisoutoun, ligne 96, ainsi conçu : « *Paçâva diva sis manâ daçtayâ akunaus*, ensuite Dieu les livra entre mes mains. »

Les choses étant ainsi, on se demande s'il est possible, comme on le suppose, que le même mot, avec la voyelle du radical augmentée (*dêva*), ait pu amener ou du moins consommer entre les ancêtres des Aryens une division religieuse assez grave pour les porter à se combattre d'abord [2], puis à se séparer dans l'espace et à aller les uns du côté de l'est, dans l'Inde, les autres du côté de l'ouest, vers la Médie ? Il faut bien en convenir, car l'histoire et l'expérience sont là pour nous l'enseigner, que rien n'agit sur l'esprit de l'homme avec plus de puissance que les idées religieuses, si ce n'est les formules ou les mots qui les expriment ; parfois il suffit d'un accent déplacé.

Quant au premier point, il ressort surabondamment, pour les races qui nous occupent ici, de l'étude de l'Avesta et tout autant de celle du Véda, que le motif le plus grave de l'hostilité perpétuelle des pasteurs contre les aborigènes, était la différence qui existait entre eux par rapport aux croyances religieuses. Je dis la différence, car on ne peut pas

[1] *R.-V.* vol. I, 502.

[2] Haug (*die fünf Gâthâ's*, II, p. 85) trouve des indices d'un tel combat dans divers passages des Gâthâs, entre autres, § 20, ch. 44, p. 10, où l'on demande à Ormuzd, ce que c'est que les daevas ? et où l'on dit que ce sont eux et leurs chantres ou pontifes (kava) qui combattent la création, dévastent la terre et vivent de rapine.

supposer, malgré les épithètes d'*avratâh* [1], d'*apavratâh* [2], d'*amanyamânâh* [3], de *dêvanidas* [4], d'*açraddhâh* [5] et même d'*adêvâh* [6], mot qui correspond exactement, et pour la forme et pour le sens, au mot *athée* ; je dis, on ne peut pas supposer que ces Dasyus ainsi malmenés aient été sans religion. On voit clairement qu'ils étaient doués d'une civilisation assez avancée. Plus d'une fois, en effet, le Véda parle de leurs villes, villes qu'il dit fort nombreuses et très-fortes, des villes de fer, *purah âyasîh* [7]. Or, supposé qu'un peuple sauvage pût avoir oublié toute religion ou toute pratique religieuse, cela est impossible à admettre, dans toute la rigueur du terme, pour un peuple civilisé à un degré marquant. Si donc les pasteurs védiques appellent impies et contempteurs des dieux les aborigènes de l'Inde, c'est évidemment parce que

[1] « Sans œuvres religieuses. »

[2] Ce mot a une signification analogue au précédent, comme qui dirait « qui ne pratiquent pas. »

[3] « Sans prières. »

[4] « Contempteurs ou détracteurs des dieux. »

[5] « Sans foi. » Voy. pour ces diverses épithètes : *R.-V.*, I, 10, 1, st. 8, 9; I, 472, sq. — I, 7, 3, st. 4, 5, 9; I, 324, sqq. — II, 3, 1, st. 8; II, 523; — VII, 1, 6, st. 3; III, 929.

[6] *Ibid.*, II, 3, 1, st. 12; II, 525; — III, 1, 1, st. 16; II, 631. — Ajoutons encore le mot : *ayajvânah*, sans culte ou sacrifice.

[7] *R.-V.*, II, 2, 9, st. 8; II, 512; — II, 2, 3, st. 6; II, 484 : *çatan Çanbarasya purô bibhêda Indrah*, Indra a brisé les cent villes de Çambara. Cf., II, 2, 8, st 6; II, 507; *passim*. D'après l'interprétation de M Langlois, tous ces combats se rapporteraient aux luttes des forces de la nature. C'est pousser l'amour du symbolisme un peu trop loin. Çambara, p. ex., est qualifié de dasyu *çanbarasya dasyôh* (*ib.*, VI, 3, 8, st. 4; III, 711), et Dasyu est un nom ethnique tout comme le nom d'Arya. Voy. sup. Cf., *R.-V.*, VI, 3, 10, st. 3; III, 715, où le texte qualifie de races ennemies les Dâsas et les Aryas. (Cf. Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 524). Que les combats dont il s'agit sont des combats réels entre des races réelles, cela résulte assez de ce que le texte énumère plus d'une fois le nombre des combattants et de ceux qui tombent de côté et d'autre. (Voy. I, 10, 3, st. 9; I, 499; — VII, 2, 1, st. 14; III, 963 et *alibi*.)

les Dasyus ne professaient pas les croyances et le culte de l'Arya, seul homme pieux (*anuvrata*) et de bonne dévotion (*supramati*).

Cette susceptibilité en fait de religion nous explique maintenant fort bien qu'une divergence de vue par rapport à la Divinité ait pu produire un changement dans le nom avec lequel on la désignait, et que ceux d'entre les Aryens qui n'acceptaient pas ces modifications aient pu se servir du nom divin transformé comme d'un terme de flétrissure pour des vues religieuses qu'eux, les *paoiryô-tkaêshas* [1], les hommes de la religion première, répugnaient à partager. Et c'est ainsi que le mot *dêva*, considéré comme représentant et résumant les nouveautés religieuses d'une partie des Aryens, a pu devenir, pour l'autre, une qualification du mauvais esprit (*daeva*), et du schisme est née alors la division sociale et la séparation géographique de la famille ethnique, jusque-là unie et compacte.

Quoi qu'il en soit, et tout en donnant notre appréciation pour ce qu'elle vaut, il est certain, dans tous les cas, que le nom de *diva*, avec lequel les Indiens et les Iraniens continuaient, même après leur séparation, à désigner la Divinité, indique que leurs ancêtres ont eu une religion commune ; et, ce qui le prouve avec plus de force encore, c'est le nom des *Yâtus*, tout spécial à nos deux races, et avec lequel elles désignaient une des manifestations du principe ennemi.

La mention des Yâtus revient souvent dans le Véda et dans l'Avesta [2]. Si *diva* est l'être lumineux, le *yâtu* est l'être téné-

[1] Voy. sur ce mot, Spiegel dans *Indische Studien*, III. 450. — Haug, *die fünf Gâthâ's*, II, 178.

[2] Voy. *R.-V.* I, 7, 5, st. 10; I, 351; — I, 24, 12, st. 8; II, 410 et *alibi*. *Sâma-V.*, I, prap. 1, ardha 2, dâçati 3. st. 8; — *ib.*, daç., 5, st. 5; p. 9, 10, éd. Benfey. — Dans l'*Atharva-Véda*, le mot revient sans cesse, et cela s'explique par la nature du livre qui est un rituel magique. — Pour l'Avesta, voy. *Yaçna* VIII (n° 38), p. 17; — IX

breux (*adrishta*). Génies méchants et malfaisants, les Yâtus, dans l'Avesta, sont des êtres incorporels qui en veulent à la pureté morale de l'homme ; il y a des péchés-yâtus, *aghâ yâtava* [1]. Dans le Véda, conformément au caractère naturiste de la religion indienne, les Yâtus sont des êtres physiques qui apparaissent subitement [2] pour troubler la célébration religieuse, et pour dévorer et les offrandes et celui qui les présente. Dans quelques passages, on paraît les ranger dans la cohue rouge et terrifiante des démons nommés Piçâtchas [3], et ailleurs ils se montrent dans la société de ceux qu'on appelle Rakshasas [4], sous la forme de différents animaux carnassiers,

(n° 48), p. 22; — XII (n° 63), p. 28; — Vispered, XI, p. 44; — *Vendîdad*, I, § 12, p. 51 et *al. pl*, éd. Brockhaus.

[1] *Vendîdad*, I, § 12; p. 51 et *al.*

[2] Le mot *yâtu* signifie « ce qui va avec rapidité. » En effet, il dérive, comme le dit Bopp (*Gloss sansc.*, s. h. v., p. 278; — *Krit. Gramm. der S.-Spr.*, p. 311), de *ya*, aller, sortir, avec le suff. unâdi *tu*, qui forme des noms d'agents. Cette dérivation, qui se justifie par la vitesse des mouvements des yâtus, par la soudaineté de leurs apparitions et opérations avec lesquelles ils traversent (*taranti*) et renversent les œuvres pies, est évidemment préférable à celle de Benfey et de Weber (*Gloss. ad S.-V.*, p. 154; *Ind. Stud.*, IV, 399), qui proposent la dérivation du rad. *Yat* (cf. (ζητέω) poursuivre, vexer, tourmenter. Elle trouve d'ailleurs son contrôle dans *yâtri*, le marcheur, avec un second sens qui énonce ce qu'est censé faire le yâtu, le sens d'exterminateur, comme dans ce passage : *ahêr yâtâran kam apaçya* « Qui as-tu vu (être) le tueur d'Ahi? » (*R.-V.*, I, 7, 2, st. 14; I, 319). Or, *yâtri* dérive positivement de *yâ*, avec le suff. unâdi *tri*. Spiegel (Avesta, II, p. 74, note 3) dit donc très-bien : *die Yâtus, d. i., die wandelnden.* — Cf. le *darvânt*, le nom des mauvais esprits chez les Parsis, et qui veut dire les « coureurs, » de *dru*, courir (v. Haug, *die fünf G.*; I, 203, note).

[3] *R.-V.*, I, 19, 7, st. 5; II, 89. *Piçangabhrishtim* (*raktavarnam*, Com.) *anbhrinan piçâcin.*

[4] Le commentateur explique même le mot *yâtavah* par *rakshânsi* (ad. I, 19, 7, st. 2; II, 88). — Je ne sais si c'est à cause de cette adjonction qu'on les nomme aussi *Yâtudhânas*, le suffixe *dhâna*, de *dhâ* et *ana* voulant dire : « qui reçoit ou accueille. » Ce n'est qu'une hypothèse. — Parfois le nom de Yâtus se présente comme

loups, vautours, hiboux, etc. [1] Les Yâtus, comme nous l'avons indiqué déjà, sont, en effet, amis des ténèbres ; aussi ne peuvent-ils tenir contre la puissance de Sûrya, le soleil, l'exterminateur des ténèbres, *adrishtahâ* : il les dévore tous [2]. C'est au même titre qu'Indra, le ciel lumineux, les détruit par sa seule présence [3], et qu'Agni les frappe incessamment : *Samâd Agné mrinasi yâtudhânân* [4]. Ormudz aussi, le brillant *qâthrô*, est constamment en lutte contre les Yâtus [5].

Ce qui peut étonner, c'est que les Yâtus, si souvent nommés dans le Vendidad [6] et dans la première partie du Yaçna, ne soient pas mentionnés une seule fois dans le Vispered [7].

épithète des Rakshas, comme p. ex., dans ce passage du Sâma Véda : *yâtudhânasya rakshasô balan nyubja vîryam*, « brise la force virile du pernicieux Raksha. » (I, 1, 2, daç., 5, st. 5 ; p. 10, éd. B. — Cf. Rosen, *R. V. Sanhita*, Adnotationes, p. XLVII.)

[1] Dans l'Avesta aussi (v. *Yaç.*, XXVIII, st. 6, et *al.*), les démons sont carnassiers et nommés, à cause de cela, *Khrafçtrâ* (en parsi *Kharfester*), mangeurs de chair.

[2] *Sarvâṃca yâtudhânyah* (*R.-V.*, I, 24, 12, st. 8; II, 410).

[3] Une légende dit qu'il en tua ainsi, en une seule fois, 53 (yâtus), *tisrah pancâçatô' bhivlangair apâvapah*. (*R.-V.*, I, 19, 7, st. 4; II, 89.)

[4] *Sâm. V.*, I, 1, 2, daç. 3, st. 8; p. 9. — Cf. *R.-V.*, I, 7, 5, st. 10; I, 351. — Outre le nom de Yatudhâna qui, ci-dessus, est du genre féminin : *yâtudhâni*, car ces démons, comme les autres, sont de l'un ou de l'autre sexe, on trouve aussi *yâtuju* (*R.-V.*, IV, 1, 4, st. 5; III, 35), et ce nom vient encore à l'appui de la dérivation précitée, *ju* ne faisant que redoubler le sens de *yâ* pour rendre la signification du nom plus intense. — On trouve aussi *yâtumâvân*, plur. yâtumâvatô (v. *R.-V.*, I, 8, 1, st. 20; I, 366; — VII, 1, 1, st. 5; III, 903). — Je ne m'explique pas bien ce *mâval*, qui est affixé ici à yâtu.

[5] *Paiti perenê vîçpê yâtavô*. (*Vend.*, XX (n° 495), p. 185 ; éd. B.)

[6] Spécialement « donné contre les daevas » ou démons; de là son nom, car le parsi *Vendidad* est l'irânien *vidaevadâta*.

[7] Le Vispered, du zend *vîçparatu*, est une collection de prières liturgiques pour « tous les temps, » ou bien adressée à « tous les chefs » des différentes classes d'êtres. Cette dernière explication est peut-être la meilleure, car elle se justifie par les deux premiers chapitres du Vispered.

et dans les Gâthâs, qui forment la dernière partie du Yaçna, du 28e au 51e hâ ou chapitre, et qui sont, comme nous l'avons déjà dit, la partie la plus ancienne des documents zends. Il ne faudrait pourtant pas conclure de ce fait que les Yâtus sont d'introduction relativement moderne dans les croyances des Irâniens : on a lu leur nom dans les inscriptions des Achéménides, dans l'inscription sépulcrale de Nakch-i-Roustam.

Dans ce document lapidaire, Darius, faisant allusion au règne usurpateur du mage Gomatés, le faux Smerdis (*Bardiya*), dit que le pays s'était adonné au culte des Yâtus, à des doctrines mensongères, qu'une autre inscription, celle de Bisoutoun [1], nous montre violemment intronisées avec l'usurpateur dans l'empire perse.

Ainsi le doute n'est pas possible : les Aryens de l'Irân, comme ceux de l'Inde, ont cru *ab antiquo* à l'existence de mauvais esprits qu'ils désignaient par un nom identique, et cette concordance pour une dénomination qui, après tout, n'affecte qu'un détail religieux secondaire, peut passer avec raison, je crois, pour une des preuves les plus positives de la communauté religieuse des ancêtres des Indiens et des Irâniens.

Un autre fait digne d'être noté, à cause surtout qu'il sert grandement à corroborer l'argument que nous ont fourni les mots *déva* et *daêva*, est le rôle opposé, avec une origine évidemment identique du nom d'*Indra* dans le Véda et dans l'Avesta. Le mot *indra* exprimait sans doute, dans le principe, une vertu ou une puissance de la Divinité, car il paraît venir de *ind*, régir, gouverner [2]. Le Véda, en effet, appelle

[1] Ligne 25 et suiv.

[2] L'étymologie de Benfey (*Gloss. ad S.-V.*, p. 25) qui revient à donner à ce nom la signification de : *der Regnende*, pluvius (épithète de Rudra, *mîlhush*) ne me paraît pas admissible. La pluie n'était pas l'attribution caractéristique d'Indra. Les textes lui attri-

Indra *svarât*, roi par lui-même, *svênaiva*[1], et il le considère comme le premier (*prathamah*) des dieux, le *dêva* par excellence. Et c'est peut-être à cause de cela surtout que ceux de la famille aryenne qui n'acceptèrent pas la transformation en *dêva* du nom de la Divinité, ont rangé le dêva Indra parmi les *daevas* ou mauvais esprits, car Indra, dans l'Avesta, est un démon, *daêvô Andarô*[2], et la formule : *Paiti pereneê Indrem*, j'anéantis Indra[3], passait chez les Mazdayaçniens pour une formule qui portait bonheur. Il n'y a, en effet, rien d'étonnant à ce que les Aryens, qui ne tenaient pas à suivre leurs frères dissidents dans la voie de la théogonie naturiste[4], que la création linguistique du *dêva* avait ouverte plus largement que celle de *diva*[5], se soient avisés, pour réprouver la transformation des épithètes de la Divinité en autant de noms propres et, par suite, en autant de dieux, d'inscrire ces nouveaux venus parmi les êtres mauvais, les démons, et les noms de

buent de préférence la qualité de brillant, de lumineux : *dyumân asi* (*R.-V.* I, 11, 5, st. 12; I, 566; *passim*). Puis, pour trouver une connexion linguistique entre *indra* et *syand*, couler, il faut se mettre l'esprit à la torture; on arriverait ainsi à faire d'Indra un fleuve, le fleuve Sindhu.

[1] *R.-V.*, I, 11, 4, st. 9; I, 549.

[2] *Vendidad*, XIX (n° 490); p. 183.

Ibid., X (n° 342), p. 127. — On lit tantôt *Indrem*, tantôt *Andarem*.

[4] La divinité naturiste qui seule paraît avoir trouvé grâce chez les Iraniens, est *Vâyu* Il est certain qu'on la trouve invoquée comme alliée de la lumière primordiale : *Vayû nâçat qâthrem* (*Yaç.*, LIII, st. 6, 7). Cette pensée s'explique par le Véda, où Vâyu est le souffle ou vent matinal, ainsi qu'il résulte des st. 1, 3, 4 de l'hymne 134 du 1er mand., où Vâyu vient le premier à la libation du matin, *pûrvapîtayé*, avec les Aurores (vol. II, 92, 94).

[5] Cette observation est fondée en histoire. Ainsi il est certain que la haute antiquité latine distinguait encore entre *divus* et *deus*, en ce sens que le premier avait une acception plus élevée, et partant, plus spiritualiste. Les *divi* étaient les grands dieux, les divinités principales; les *dii*, les dieux secondaires, les génies, les êtres naturels qui étaient liturgiquement consacrés.

leurs poètes ou sacerdotes, *kavi*, parmi les magiciens et les menteurs [1]. C'est ainsi que les Egyptiens mettaient les rois usurpateurs, après leur mort, dans l'enfer, ou bien les vouaient à l'oubli [2], et que les Hébreux appelaient démons, אלילים, tous les dieux des autres nations[3], leurs congénères, plus ou moins.

C'est aussi sur un fond religieux, primitivement identique, que ressortent, quoique d'une manière moins tranchée que *déva* et *indra*, les mots *manyu* et *mainyu*. Manyus est classé, dans les Nighantavas [4], parmi les dieux védiques, et bien que dans les hymnes, tels que nous les avons, *manyus* ne se trouve plus à l'état de nom propre, cependant, partout où on le lit, il se rapporte à un dieu, et il le marque toujours par son côté passionné (*spardha*) ou terrible (*krôdha*) [5]. Dans l'Avesta, au contraire, *mainyus* n'a jamais été un dieu ; le mot y est purement qualificatif et signifie « intelligent », et, comme substantif, « esprit ». Cette acception, favorable en elle-même, reçoit, quand le terme est appliqué à Ormuzd, un

[1] C'est un point que Haug nous paraît avoir parfaitement mis en lumière. (Voy. *Die fünf Gâthâs*, I, 179, sqq.; II, 204.)

[2] Cf., Herod., II, 128.

[3] *Omnes dii gentium dæmonia* (Psal. XCV, 5 ; — Cf. Isai., XLI, 24, 29). Litt. Elilim, veut dire les riens. Les Iraniens aussi appelaient « rien » *aka*, le menteur, le *daêva* principal. L'antithèse entre *diva* et *daêva* est ainsi la même qu'entre *élohim* et *élilim*.

[4] *Nirukta*, éd. Roth, p. 28; V, 4. — Le contraire se remarque pour Vasishtha, considéré cependant, par les brâhmanes, comme une personnification védique du dieu Agni.

[5] Mot qui veut dire « colère » (voy. *Nirukta*, X, 29; p. 151, éd. Roth). — Habituellement, c'est à Agni le feu, à Sûrya le soleil (exterminateur, cf., Φοῖβος Ἀπόλλων χωόμενος, ἑκηβόλος, *Iliad.*) ou à Indra qui porte la foudre (voy. *R.-V.*, VI, 2, 2, st. 9; III, 649) que se rapporte *manyu*. Il se rapporte aux Maruts (vents) dans ce passage-ci : *ni vô yâmâya mânushô dadhra ugrâya manyavé*, « l'homme est abandonné (ou livré) à votre colère impétueuse et terrible. » (*R.-V.*, I, 8, 2, st. 7 ; I, 370; cf., I, 6, 1, st. 6; I, 245 ; — I, 6, 2, st. 2; I, 253; — IV, 1, 1, st. 1 ; III, 1., et *alibi*.)

degré de détermination plus élevé par l'adjonction de *çpenta*, saint, au propre « blanc ». S'il doit être pris en mauvaise part, on le détermine par *anra* (*agra*), méchant, au propre « noir ». Ici donc, à l'inverse de ce que nous avons observé pour *déva* et *indra*, ce sont les Indiens qui ont détourné, on dirait par un sentiment hostile aux idées irâniennes [1], le mot *manyú* de sa signification première, qui est « pensant, qui pense, penseur, » dé *man*, penser.

Si maintenant nous allons à la recherche d'autres faits qui démontrent l'existence d'une religion primitivement commune aux Aryens, nous rencontrons le nom identique de la libation chez les Irâniens et chez les Indiens, le nom de *haoma*, *sôma* en sanscrit [2].

Lassen dérive le mot sôma de *sû*, engendrer [3], avec le suffixe unâdi *mâ*, et Burnouf le fait venir du radical *su*, *hu*, extraire [4]. Ces deux explications ne sont pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'on le dirait au premier abord. La connexion entre *produire* et *extraire* est facile à saisir, et d'ailleurs *su* a aussi le sens d'*engendrer*.

Comment expliquer sans la préexistence d'une religion commune l'emploi simultané du *sôma* dans les religions zende et védique ? Car, par lui-même, le sôma ne présente pas,

[1] Cette même opposition hostile des Indiens aux Irâniens, nous l'avons pu constater déjà pour le mot *dasyu*. Ainsi les Indiens payaient les Irâniens de retour.

[2] Nous l'avons vu déjà : là où le sanscrit met la sifflante dentale (*sindhu*), l'irânien, au commencement des mots surtout (*hendu*), place l'aspirée. (Voy. Bopp, *Vergleichende Grammatik*, p. 55, 986.) L'aspirée, comme Burnouf l'a dit avec vérité, est la base des sifflantes. (Voy. *Comment. sur le Yaçna*, p. CXVII, note; et *Notes et Eclaircissements*, p. XCI.) Sur ce point donc comme sur quelques autres, l'irânien nous a conservé plus fidèlement que le sanscrit l'état premier de la langue aryenne.

[3] Lassen, *Anthologia Sanscritica* sub voce *sôma*.

[4] Voy. *Journal Asiatique*, Déc. 1844, p. 467 sq. — Fév. 1846, p. 116.

comme on peut le dire de la vigne et des céréales, un caractère qui le désigne naturellement pour la célébration de l'acte religieux du sacrifice. Le sôma, on le sait, est la plante appelée en botanique *asclepias acida* ou *viminalis*, qui contient un suc laiteux d'un goût piquant, « a milky juice of an acid nature [1]. » Or, cette plante, on ne la trouve pas seulement dans l'Inde et dans l'Irân, où d'après le Yaçna [2] et le Véda [3] elle croît sur les montagnes, mais elle abonde aussi dans beaucoup d'autres contrées de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Australie [4]. Pourtant le suc de l'asclépiade ne joue, que je sache, un rôle quelconque dans aucune des religions de ces diverses parties du monde. Chez les Indiens et les Iràniens seuls, on trouve l'emploi liturgique de la sève de cette plante ; seul aussi chez eux le sôma est personnifié et divinisé [5], et cela, joint à l'identité des épithètes que lui attribuent le Véda et l'Avesta [6], est certes une des preuves les plus décisives en faveur du sujet qui nous occupe pour le

[1] J. Forbes Royle, *Illustrations of the Botany of the Himalayan Mountains*, I, 274 ; — W. Roxburgh, *Flora Indica*, II, 32.

[2] *Yaçna* X, § 6, 7, *baresnus paiti gairinâm*, sur le sommet des montagnes, p. 22 du *Vend. Sade* de Brockhaus.

[3] Le Véda le qualifie de *girishthâ*, qui se tient sur la montagne (v. *R.-V.*, III, 4, 10, st. 2 ; II, 906, et *alibi*).

[4] Voy. J. Decaisne, *Etudes sur la famille des Asclépiades*, dans les *Annales des Sciences naturelles*, 1838, p. 273.

[5] Les hymnes à Sôma ne sont pas nombreux dans le *Véda*, mais ils sont décisifs ; voy. celui du 1er m. 14, 7 ; I, 726, sqq., où il est invoqué comme un dieu saint, *satpatih*, fort et invincible, et IV, 3, 7, III, 144, sqq., où il est présenté comme étroitement uni (*yujâ*) avec Indra. — Le *Yaçna*, IX, § 48, 78 ; p. 20, sq., dit : adoration à Haoma : *nemô haomâi* ; gloire à toi, Haoma, qui, par ta propre vertu (*qâoajanha*), es un roi souverain, *vaçô kshathrô*.

[6] Voy. Fr. Windischmann, *Ueber den Somacultus der Arier*, dans les *Mém. de l'Acad. de Munich*, 1846, vol. IV, 2e p., p. 130, sqq. — Dans cet écrit, l'auteur compare quelques-unes des épithètes du Sôma, et nous y renvoyons. Cf. cependant Burnouf, *Journal Asiatique*, 1845, juin, p. 413.

moment. Au surplus, l'Avesta et le Véda constatent eux-mêmes l'usage liturgique de la « sainte et divine liqueur » (*dévah satya induh* [1]) par les ancêtres des Iraniens et des Indiens, ancêtres qu'ils nomment, et c'est un autre fait bon à recueillir, d'un nom identique : Vivanghvat-Vivasvat ; Yima-Yama.

Le Yaçna fait dire à Haoma ; « Vivanghvat est le premier mortel qui, dans le monde existant, m'a extrait pour le sacrifice. Il lui en est revenu cet avantage qu'il lui est né pour fils Yima le brillant — *Yimô khshaêtô* [2] — le chef des peuples, *hvâthwô* [3]. » « O Sôma, s'écrie le chantre védique, sous ta conduite nos sages ancêtres ont obtenu les riches dons des dieux [4]. »

Ces ancêtres (*pûrvê pitarah*) que le Véda qualifie, ce qui est à noter, « savants de la voie et du ciel [5], *padanjâh svar-vidô*, » ne sont pas nommés dans l'hymne précité ; mais ils sont nommés dans d'autres hymnes, à savoir Vivasvat et Manu. « Agni, dit un hymne, a produit la race des Manus par Vivasvat [6] : *imâh prajâ ajanayan manûnân Vivasvatâ.* » Les Manus sont les enfants de Manu, les hommes aryens. « Nos

[1] *R.-V.*, II, 2, 11, st. 1, sqq., II, 517, sqq., et les hymnes cités ci-dessus.

[2] De ces deux mots est venu le nom contracté de *Dshemshîd*. Il est digne de remarque qu'il y a encore, dans l'Afghanistan et dans le Séistan, le berceau des Sassanides, un peuple assez considérable qui s'appelle les *Djemchidis*. (V. Khanikof. *Mém. sur l'Asie centrale*, p. 138, 158.)

[3] *Yaçna* IX, § 13 ; p. 18. La traduction du passage est de Burnouf, *Journ. Asiat.*, 844, p. 474.

[4] *Tava pranîti pitarô na indô* (= Sôma) *dêvêshu ratnamabhajanta dhîrah*. *R.-V.*, I, 14, st. 1 ; I, 726.

[5] *Id.*, III, 5, 2, st. 2 ; II, 951. — Le comment. explique cela dans le sens religieux : *karmanyanushthâya dêvapadamanubhavantah*.

[6] *R.-V.*, I, 15, 3, st. 13 ; II, 780.

ancêtres (sont) les enfants de Manu, » dit un texte [1], et un autre : « Manu (est) notre père, *Manuh pitâ nah* [2]. »

L'identité de Manu, fils de Vivasvat, avec Yima, fils de Vivanghvat, n'est pas sujet à contestation. Manu est l'*alter ego* de Yama, son frère *jumeau* [3], comme Yima l'est, ce nous semble, par rapport à Manô le Bon, Vohumanô. Il y a eu, au sujet de ces personnages et de leurs fonctions, une sorte de dédoublement et de chassé-croisé. Le Manu indien correspond au Yima irânien, et l'*alter ego* de celui-ci, Vohumanô, à Yama, l'*alter ego* de celui-là. En effet, le Yama indien a résigné les fonctions terrestres et purement sociales du Yima irânien [4], pour prendre une position transmondaine analogue à celle de Vohumanô, le Yima céleste, et la place qu'il a laissée vacante dans ce monde est occupée par Manu. L'identité première de ces personnages, je le répète, n'est pas douteuse, car outre que Yima et Manu s'identifient dans le même père, Vivasvat, et qu'ils ont sauvé, l'un et l'autre, l'humanité qui allait périr, soit sous les effluves glaciales d'un hiver produit par les devs, *zyâm daêvô dâtem*, comme il est dit dans l'Avesta [5], soit dans une confusion d'eaux (*augha*), comme le

[1] *R.-V.*, IV, 1, 1, st. 3; III, 9.

[2] *Ib.*, II, 4, 1, st. 13; II, 580. — Ailleurs encore les Pasteurs yédiques s'appellent « la race des enfants de Manu, *janima manushânan* » (*ib.* VI, 2, 3, st. 7; III, 655). — Nous avons déjà indiqué ci-dessus, p. 5, note, que *manush-a* est le *mensch* allemand; c'est l'homme par excellence, idée qu'exprime aussi le mot *manu* tout court, p. ex., V, 1, 2, st. 12; III, 267 : « Qu'il (Agni) donne le bonheur à l'homme, *manavê çarma yansat* (= *yachat*), » et *al. pluries*.

[3] *Yama* veut dire *jumeau*, de *yam*, joindre. Outre *Yima*, le zend présente encore ce mot sous la forme de *Yêma*. (*Yaçna*, XXX, st. 3.) Cf., *Commentaire de Panini*, éd. Boehtlingk, II, p. 11.

[4] Dans les gâthâs (*Yaç.*, XXXI, st. 8) on lit que Yima a appris aux hommes (*maskyêng*) à manger la viande par morceaux : *gâus bagâ çarcmanô*, c'est-à-dire en hommes civilisés.

[5] Le Vendidad (I, § 8, 9; p. 50) parle de dix mois d'hiver (*daça mâonhô sayana*) qui survinrent dans l'Airyana et qui firent que

raconte le Véda [1] ; on constate encore que Yima et Manu réorganisent l'humanité renaissante, l'un sur la base des lois morales, l'autre sur celle des observances religieuses, et qu'à cet effet, ils produisent ou forment eux-mêmes les êtres qui doivent servir de type et de norme à la société nouvelle. Dans le domaine de Yima, les passions que produisent les démons étaient absentes : *nôit araçkô daêvô dâtô*[2]; car pour le peupler, il avait, comme Vohumanô, produit des êtres saints : *ameshâçpeñta hukhsatrâ hudhâonhô âdât vanhaot mananhat*[3]. De même, Manu produisit par un acte saint, par une prière bénie (*âçis*), cette race qui est appelée la race du Manu : *tayêmân prajâtîn prajajnê yêyan manôh prajâtîh* [4], la race humaine par excellence au milieu de laquelle la divinité se plaît à séjourner [5]. Ajoutons, et cela résulte déjà du passage précité du Vispered, que Vohu-Manô aussi passe pour être le représentant de l'humanité, l'homme type. « Qui, ô Mazda, est le créateur de l'homme ? » demande une gâthâ, et elle rend l'idée de l'homme par V.-Manô : *Kaçnâ vanhêus mazdâ dâmis' mananhô* [6].

Yima, pour sauver les créatures, alla au midi, *âupa rapithvâm* (*ib.*, II, § 31 ; p. 53), vers le soleil, *hû paiti adhvânem*. — C'est du nord encore qu'Ahriman lance ses démons contre le domaine de Yima (*ib.*, XIX, 1, sqq.).

[1] *Yadyur Véda*, éd. Alb. Weber, II, p. 75 : *Çatapatha-brâhmana*, VIII, st. 2, 4, 5, 6 : « *augha ha tâh sarvâh prajâ niruvâhâthêha manur êvaikah parîçiçishé*, le déluge entraîna toutes ces créatures; Manu resta seul. » — Augha de *ûh*, resserrer, presser; cf. כבול confusion d'eaux (*Gen.*, VIII, 6).

[2] *Yaçna*, IX, § 18, p. 18.

[3] *Vispered*, XI, § 37 (n° 102); p. 44 du *Vend. Sade* de Brockhaus.

[4] *Çatapatha-brâhmana*, VIII, st. 10, dans le *Yadj.-V.*, éd. Weber, II, p. 76. — On remarquera, comme preuve de la haute antiquité de la rédaction ou du moins de la fixation populaire de cette tradition, l'allitération qui se produit dans cette stance.

[5] La divinité est dite l'hôte chéri des enfants de Manu (*R.-V.*, V, 1, 1, st. 9; III, 259. V., *infra*.)

[6] *Yaçna*, XLIV, st. 4 ; cf. XLVIII, st. 9; LI. st. 2.

Ainsi le parallèle entre Yima et Manu s'établit on ne peut mieux. Le caractère de sainteté de Yima, le soutien de la loi, *bareta daênayâi* [1], est, quoiqu'en d'autres traits, aussi fortement marqué que celui de Manu, plus exclusivement religieux, j'allais dire mystique.

Maintenant, quant à l'identité de Vohumanô avec Yama, elle est aussi constatée par des textes. En effet, l'Avesta place le séjour de ceux qui ont saintement vécu ici-bas dans la belle demeure de Manô le bon : *â husitôis vañhèus mananhô* [2], et le Véda exprime le vœu que Yama veuille accorder au trépassé un siége dans l'autre monde : *âtra yamah sâdanâ tê minôtu* [3].

Ainsi, pour nous résumer, disons que nous avons dans Yima et Manu une personnalité identique à deux faces, comme on en trouve aussi dans d'autres religions, dans la religion étrusque, par exemple, où les *dii consentes* et les *dii involuti* révèlent, sous deux aspects, un être identique, le dieu *Tina* qui n'est autre qu'un *Ianus*, qui est Zeus, le *Diva* aryen [4]. Eh bien, Yima et Manu sont les *dii consentes* par rapport à V.-Manô et Yama, les *dii involuti*, et leur unité se constitue en Vivasvat, un des noms de la Lumière ou du Soleil, appelé aussi *Div* [5] (Divus, Deus). Le caractère de divinité mystique ou cachée est frappant surtout en ce qui concerne Vohu-Manô [6].

[1] *Vendidad*, II, § 10, 14 ; p. 52.

[2] *Yaçna*, XXX, st. 9, 10.

[3] *R.-V.*, X, h. 18, ap. Roth, *Zeitsch. der D. M. G.*, VIII, p. 470. — Remarquons que la distinction du bonheur et du malheur par rapport à l'autre monde, le monde de Yama, ne se trouve pas dans les hymnes. Tous les morts font la fortune de Yama, *yamasya pradhanê* (*ibid.*, I; 17, 1, st. 2; I, 918. — Cf. *infra*, ch. IX).

[4] Voy. mon *Mémoire sur le Monothéisme primitif*, p. 27.

[5] *Namô divé* (sc. *súryya*), adoration à Div (ou soleil) (*R.-V.*, V, 4, 3, st. 7 ; III, 433).

[6] Les gâthâs (*Yaç.*, XXXI, st. 8) lui donnent pour père Ahura-

mazda : *vanhèus patrèm manânhô*. — On objectera sans doute contre la démonstration que nous venons de faire, que *manô* n'est pas du tout le même mot que *manu* ; que *vohumanô* correspond au sanscrit *vasumanas*. Je le sais ; mais je sais aussi que *manas*, mens, et *manu*, qui agit par le *mens*, viennent du même rad. *man*, penser, et puisque ceux qui portent ces noms accomplissent, de la manière dont nous venons de le dire, des fonctions analogues, on peut tenir pour avéré, sinon leur identité historique, du moins leur identité religieuse. On contestera aussi cette identité religieuse. Il est certain que la valeur exacte de tous ces personnages qui vivent dans les religions primitives, est fort malaisée sinon impossible à établir. La spiritualité de Vohu-Manô, telle qu'elle apparaît déjà dans les gâthâs, où elle s'enlève, en quelque sorte, dans une sphère de sainteté inaccessible, ne donne aucune prise à la critique historique. C'est une individualité créée par le sentiment religieux, comme son contraire *Aka-manô*, « qui a de vaines pensées » (v. *supra*).

CHAPITRE II

Un autre fait qui concourt à démontrer que les Iràniens et les Indiens ont eu primitivement une religion commune, est celui qui ressort du mythe de *Thraêtôna* et de *Traitana*[1], plus souvent appelé Trita.

Qu'était-ce que Thraêtona chez les Iràniens? Le Yaçna et le Vendidad nous disent que c'était un héros national (le *Frédûn* des Perses) qui tua le serpent homicide : *yô janat ajîm dahâkem*[2], dont les ravages dévastaient le monde. Qu'était-ce que Traitana ou Trita chez les Indiens? Le Véda nous dit qu'il était des êtres protecteurs des hommes, *manusha-pradhanâh*[3], qui se tenaient auprès d'Indra pour être ses auxiliaires dans sa lutte contre Ahi, le serpent, nommé aussi *Vritra* qui enveloppe et menace de ruine le ciel et la terre : *Ahêh* (= vritrasya) *yad badbadhânasya rôdasî*[4]. Trita a déchiré ce serpent, *Tritah vitran viparvam ardayat*[5], et lui a coupé la tête, *çirô*[6].

Il y a un grand nombre de passages, tant dans l'Avesta que

[1] *R.-V.*, I, 22, 2, st. 5 ; II, 209.

[2] *Yaçna*, IX, § 25 ; p. 19 ; — *Vendidad*, I, § 15; p. 51.

[3] *R.-V.*, I, 10, 2 ; I, 480.

[4] Le commentateur explique ce mot si énergique *badbadhânasya* par *bâdhanaçîlasya*, qui *bat* avec moins de force, mais qui donne bien le sens de l'autre : ardent à la destruction. — *Rôdasî*, au sens littéral, veut dire les deux parties, les deux moitiés; de là, le ciel et la terre. C'est ainsi que l'explique *R.-V.* I, 11, st. 7; I, 561. On les appelle aussi *yamajê*, jumeaux (*R.-V.*, X, h. 8, st. 4).

[5] *Ib.*, I, 24, 8, st. 1 ; II, 390.

[6] *Ib.*, I, 22, 2, st. 5 ; II, 209.

dans le Véda, où le rôle de Trita ou Thraêtôna [1] est défini par cette lutte contre Ahi le serpent et contre le serpent seul. Ces noms s'appliquent donc à une personne identique[2], mais il n'est pas aisé d'en constater le sens et l'origine. Seraient-ils formés du nom du nombre trois *thri* en zend, *tri* en sanscrit? Cette raison étymologique pourrait se rapporter à la forme de l'arme dont Trita se servait dans sa lutte contre Ahi à savoir l'éclair ou la foudre: *dreizack*, donner*keil*. Toutefois, il faut dire que les mots qui désignent l'éclair ou la foudre ne viennent point, en tant que je les connais[3], à l'appui de cette hypothèse; quant à expliquer le *tri* par la présence de Trita, comme troisième membre, dans la triade d'Ekata, Dvita, Trita, je ne m'en sens pas le courage.

Mais ne peut-on identifier Thraêtôna avec Τρίτων, ce fils de Neptune[4] qui excite les vagues et fait trembler les ennemis des dieux[5]? Le nom dériverait ainsi du radical *tri*, dans τρέω,

[1] Var. *Thritaona* (*Vend. Sade*, p. 51, éd. Brockh.).

[2] Cf. Benfey, *Glossar ad S.-V.*, p. 83; — Westergaard, *Ind. Stud.* de Weber, III, 414; — Roth, *Zeitsch der D. M. G.*, II, 220.

[3] Parmi ces noms fort nombreux, je remarque *tanyatu*, l'éclair (de son extension); *vidyut*, id. (qui répand l'éclat); *hrâdûni*, le tonnerre (onomatopée, évidemment); *adri*, la foudre (propr. rocher, pierre); *caturaçri*, la foudre (litt. les quatre tranchants, *R.-V.*, IV, 3, I, st. 2; III, 121); *pavi*, id. (au propre, le purificateur); (hiranya) *nirnik*, le (doré) purificateur (I, 7, 3, st. 13; I, 319); *vajra*, nom de la foudre qui revient le plus souvent, et qu'on trouve accompagné de l'épithète *âyasa* de fer (I, 10, 2, st. 8; I, 487). Il a cent nœuds et mille pointes: *vajran sahasrabhrishtin çatâçrin* (VI, 2, 2, st. 10; III, 649). La foudre est aussi comparée à un glaive, *rishti*, à une dent, de bronze *ayô danshtrâ*, expression qui rappelle le trident.

[4] Ποσειδέων, de νίπτω, baigner, *der Badende* (voy. Pott, *Etym. Forsch.*, II, 31; — G. Curtius, *Grundzüge der Griech. Etym.*, p. 281, sqq).

[5] Voy. les citations chez Mühlmann, *Verzeichniss der geogr., myth. und gesch. Namen*, p. 259.

τρέμω, tre-mo, tré-mousser[1], et signifierait, au sens factitif « qui fait trembler, » comme dans le nom d'Amphi*trite*, l'épouse de Neptune.

Traitana, en effet, fend et brise (*vitakshat*[2]), et comme Thraêtôna, il est le fils d'Aptya[3], Athwya en zend[4], mot qui désigne un habitant de l'eau[5]. A la différence de Τρίτων qui agite les vagues de la mer, Trita fend celles de l'Océan atmosphérique, car les pasteurs védiques ne connaissaient ni ne pouvaient connaître déjà la mer[6]. Ce sont les eaux aériennes, les nuages qui enserrent (*paridhin*) le firmament, et sont

[1] Cf. Benfey, *Gr. W.-L.*, II, 254.

[2] Voy. *Rig.-V.*, I, 22, 2, st. 5; II, 209.

[3] *Trita*h (*tad vêda*) *âptya*h, Trita, fils d'Aptya (le sait). (*R.-V.*, I, 15, 12, st. 9; I, 835 et *alibi*.)

[4] *Athwyô hê puthrô Thraêtanô* (*Yaçna*, IX, § 23, sq, p. 19).

[5] De *ap*, eau, + *tya*, suff. taddhita, marquant point de départ, origine, descendance.

[6] Le mot *samudra* qui signifie *mer* en sanscrit n'a pas encore l'acception d'*océan* dans le Véda. Il y est pris au sens étymologique et désigne ainsi le fleuve qui reçoit toutes les rivières de la vallée védique, le Sindhu ou l'Indus. Il veut dire d'abord « récipient de fluide (cf. I, 16, 5, st. 1; I, 861), vase; » p. ex., *samudrâd ûrmirmadhumân udâral*, du vase (des libations) sort un flot doux comme le miel (à savoir le ghrita). (*R.-V.*, IV, 5, 13, st. 1; III, 249; cf., II, 2, 2, st. 2; II, 475 et le comment.); *ayan samudra iha* (sanpâditô) *viçvadêyah*, ce samudra (le vase du Sôma) ici (est rempli) pour tous les dieux (I, 16, 5, st. 1; I, 681). Cf. VI, 2, 5, st. 12; III, 669, où un *samudra* se forme par le débordement des torrents. — Une preuve frappante que samudra ne désigne pas la mer proprement dite, c'est qu'on le trouve employé au pluriel : les samudras, *samudrâh* (VI, 5, 1, st. 13; III, 804). En effet, qui voudrait soutenir que les pasteurs védiques ont connu, non-seulement la mer, le golfe du Sind, mais aussi le golfe de Bengale, plusieurs mers? La preuve décisive enfin est le passage (III, 3, 4, st. 2; II, 829) où il est dit que la Vipât ou Vipâçâ (Hyphasis, auj. le Beyâh) et la Çutudrî ou Çatadru (Hesidrus, auj. le Setledj) vont au Samudra : *achâ* (— gachathah) *samudran*. Comme ces deux rivières se jettent dans l'Indus, c'est ce *fleuve* qui est le *samudra*. Souvent d'ailleurs Sindhu a, comme le mot samudra, le sens de

appelés Ahi ou Vrita que Trita fend (*bhinat*) avec l'éclair[1] et agite incessamment[2]. « Vous agitez tout l'Océan lumineux » est-il dit ailleurs des Maruts[3], dans la famille desquels (*sambandhinê*) la mythologie a fini par ranger Trita[4], tout en l'identifiant aussi avec Agni, qui, comme *vêdyuta*, feu du ciel, habite la nuée de l'orage et devient ainsi, lui aussi, le fils des eaux, *apâm napât*[5], un autre *Apîya*[6].

La signification du nom de Trita et de celui de son homonyme irânien étant ainsi élucidée dans le sens du Triton grec, il faut nous arrêter un moment sur l'adversaire qu'ils combattent et qui est *Ahi*, *Aji* en zend[7].

La religion toute naturiste du Véda entend ordinairement

mer. Voy. la dernière stance de presque tous les hymnes du 15e anuvaka, mand. I; I, 769, sqq., et III, 3, 3, st. 16; II, 827 : « *na tvâ gabhîrah puruhûta sindhur na adrayah*, etc., ni la mer (sindhu) profonde souvent invoquée, ni les montagnes ne t'arrêtent, ô Indra. » — Cf. IV, 5, 10, st. 3; III, 240. Le comment. explique cette mer (sindhu) par *nadi*, fleuve.

[1] *Sam vidyutâ dadhati*, il s'unit à l'éclair (*R.-V.*, V, 4, 10, st. 2; III, 460).

[2] *Cyavayâtha sanhitân tvêshan arnavan*. (*Ib.*, I, 23, 4, st. 6; II, 316.)

[3] Les *maruts* ou vents, dont le nom paraît signifier : qui privent (d'eau), qui chassent les vapeurs atmosphériques (cf. *maru*, lieu privé d'eau, désert), ont pour chef *Rudra*, de *rud*, pleurer, gémir, nom qui va bien au vent, ainsi que le prouve ce vers du poète : « *Seufzend streicht der Nachtgeist durch die Luft.* » C'est en effet, dans le sein de Prisni ou l'air, dit le Véda, que Rudra a enfanté les Maruts (*R.-V.*, II, 4, 2, st. 2; II, 582). — Quant au flot lumineux *tvêsha arnava*, c'est l'océan supérieur ou la mer du ciel, *divô arnam* (III, 2, 10, st. 3; II, 743); la mer aérienne, *antah samudrê* (*Ib.*, I, 22, 7, st., 4; II, 240; — I, 10, 5, st., 2; I, 510). — Le séjour des eaux, dit le comment. ad III, 2, 13, st. 5; II, 754, est l'air.

[4] V. *Rig-V.*, I, 10, 2, st. 4, sqq.; I, 483; — V, 4, 10, st. 1, sqq.; III, 460.

[5] *Ib.*, III, 1, 9, st. 1, 2; II, 680 et *alibi*.

[6] *Ib.*, V, 3, 9, st. 9; III, 393.

[7] On trouve aussi, comme variante : *ahim* (v. Brockh., *Vendidad Sade*, p. 50).

par Ahi les nuages qui, en couvrant le ciel, retiennent la pluie dans leurs profondeurs noires[1] comme dans une grotte, *apân bilam*[2]. Empêchant ainsi que la terre ne soit fécondée, et la rendant stérile au détriment des hommes, Ahi est nommé aussi *dâsa*[3], l'ennemi, le destructeur.

Dans l'Avesta, on attribue à Ahi la même qualification que dans le Véda, à savoir *dahâka* qui est la forme adjective de *das*, blesser, tuer, comme *dâsa* en est la forme substantive. Néanmoins le serpent irânien diffère considérablement du serpent védique; si le rôle destructeur de *Ahi* s'accomplit dans le domaine de la nature, celui d'*Aji* se produit dans la société[4] : le serpent *dahâka* veut détruire la pureté morale. C'est un démon d'une excessive violence, *asaojanhem daêvîm*, un trompeur méchant, *drujem drvantem*, un sujet de péché pour le monde, *aghem gaêthâvyô;* Ahriman l'a créé pour l'anéantissement de la pureté des mondes, *fraca kerentat anrô mainyus mahrkâi asahê gaêthanâm*[5].

Ce n'est pas que dans le Véda aussi Ahi n'ait un caractère spiritualiste, nous établirons ce fait en son lieu; mais ce caractère, quelque réel qu'il soit au fond et par la force même des choses, se trouve cependant comme effacé ou voilé dans les hymnes par le naturisme, et cette conception du mal est si naturelle que le Ahi, tel que le donne le Véda, me paraît antérieur au Aji-Ahriman de l'Avesta.

[1] *Rig.-V.*, I, 10, 2, st. 6; I, 485.

[2] *Ib.*, I, 7, 3, st. 11; I, 317.

[3] *Ib.*, I, 15, 11, st 2; I, 823; — I, 22, 2, st. 5; II, 209 et *alibi*. — *Dâsa* est synonyme de *dasyu*, nom des aborigènes. Leurs villes sont appelées *purô dâsîh* (I, 15, 10, st. 3; I, 819).

[4] Voy. à ce sujet Spiegel, *Grammatik der Parsisprache*, p. 136, 168, où l'on voit que la tradition a fait de *Aj* (*i*) *dahâk* un roi d'Irân. — Cf. Roth, *Zeitsch. der D. M. G.*, II, 221. *Aji dahâka* est devenu *Zohâk* dans la légende moderne.

[5] Cf. *Vendidad*, I, §. 7, 8; p. 50. — *Yaçna* IX, 26, 27; p. 19, et la traduction de Burnouf. *Journ. asiat.*, déc. 1844, p. 493.

En effet, les sociétés, comme les individus, s'aperçoivent de la présence du mal physique avant de se rendre compte du mal moral. Sans doute, le mal moral, qui est le mal en soi, existe avant le mal physique; vouloir soutenir le contraire serait dire que l'effet existe avant la cause. La question du mal, comme celle du bien, est une question essentiellement métaphysique, mot qui, dans notre pensée, n'est pas synonyme de surnaturel. Mais pour le moment, il s'agit d'expliquer seulement l'antériorité de la conception védique du mal sur celle, plus abstraite, de l'Avesta. Il est de fait que l'idée du mal moral ne vient pas aussi aisément à l'homme que celle du bien moral. Nous ne nous apercevons du mal moral que par un effort de réflexion, et cette réflexion ne pouvait être déjà familière à l'homme des premiers âges. Il apercevait le mal autour de lui, il en sentait les effets en lui-même, mais il ne pouvait déjà en sonder la cause ni en comprendre le principe. Il faut pour cela un esprit d'analyse et une habitude d'abstraction qu'il ne possédait pas plus que l'enfant ne les possède. Est-ce que, même encore aujourd'hui, l'homme, héritier de tant de siècles de vie réfléchie, ne se trouve saisi d'une sorte d'étonnement chaque fois que le mal moral, sous une forme un peu saillante, se produit à ses regards? N'a-t-il pas quelque peine à se reconnaître dans ces manifestations? Ce qui est certain, c'est que le mythe de Trita et de Ahi, identique chez les races védique et irânienne, et leur venant par conséquent d'une seule et même source, a conservé chez les Indiens, à cause de sa forme naturiste, un caractère plus primitif que chez les Irâniens. Le récit biblique, consigné au chapitre III de la *Genèse*, vient, ce me semble, à l'appui de notre appréciation. Comment les premiers hommes s'aperçurent-ils, suivant la Bible, que le mal était dans le monde? S'en aperçurent-ils par un retour sur la perte de leur pureté morale? reconnurent-ils le caractère métaphysique du mal?

Non, ils ne reconnurent la présence du mal que par ses effets physiques, par un résultat tout extérieur : « ils remarquèrent, dit le document, qu'ils étaient nus. »

Toutefois, l'élément moral dans la religion védique, pour ne s'y manifester pas avec cet éclat et cette splendeur qu'il a dans la religion irânienne, n'en est pas moins énergique. On sait que l'horreur du mensonge distinguait tout particulièrement les Perses; les témoignages en sont déposés partout dans les gâthâs et dans le reste de l'Avesta; Hérodote aussi en dépose quand il dit « qu'ils ne trouvent rien de si honteux que de mentir[1]. » Mais ce qu'on sait moins, c'est que les pasteurs védiques étaient ennemis du mensonge avec tout autant de sincérité que les agriculteurs irâniens. Ils priaient la Divinité que leurs discours fussent « sans tromperies, » qu'ils fussent « vrais[2], » et ils se proposaient d'imiter celui « qui suit la vie de la vérité, *anusatya*[3]. »

Les Indiens et les Irâniens désignaient aussi, par un mot identique, le type moral de leurs croyances respectives. Nouvelle preuve que leurs ancêtres ont eu une religion commune. Ce mot, pour les gâthâs, est *vahista*, et pour les sûktas, *vasishtha*. Vahista est le superlatif de *vôhu*, bon, et veut dire, par conséquent, très-bon ou excellent[4]; il en est de même de

[1] Herod., I, 138. On peut l'interpréter aussi en ce sens qu'ils mentaient avec excès et qu'ils en avaient conscience.

[2] *Tvan dêhi nô'drôghêna vacasâ satyam agnê*: *R.-V.*, III, 2, 2, st., 6; II, 711; et *al.*

[3] *Anushatyan dêva havâmahê*, nous invoquons le dieu qui suit la vérité (*Ib.*, III, 2, 14, 1; II, 754).

[4] Voy. Burnouf, *Observations, etc.*, dans le *Journ. asiat.*, 1834, p. 57, 60. *Vahista* est devenu *behescht* en persan où il désigne le paradis. Cf. l'allemand *best* que, dans quelques contrées du midi et du sud-ouest de l'Allemagne, en prononce *besch*t. Le positif *bass*, bon, n'est plus usité que dans le langage populaire, de prose ou de poésie. Le radical de tous ces mots paraît être *vas* en sanse., *vah* en zend, demeurer. On rattache aisément la notion de *bon* à celle de *demeurer*; preuve le dicton : ubi *bene*, ibi *patria*, la demeure excellente.

vasishtha, superlatif de *vasu*[1], mot qui, d'après la règle du changement de la sifflante dentale en l'aspirée dentale, ou plutôt d'après la règle inverse[2], est le même mot que le zend *vôhu*.

Eh bien, ce mot *vahista* ou *vasishtha*, qui, dans les gâthâs, est le plus souvent encore à l'état de qualificatif[3], ce que

[1] Cf. Panini, VI, 4, sût. 163, éd. Bœthlingk, p. 497, où le glossateur dérive *vasishtha* de *vasumân*, d'après la règle des suff. taddhitas qui exige quelquefois qu'on retranche le suffixe du mot primitif, de sorte que *mân* disparaît devant *ishtha*.

[2] En effet, c'est l'aspirée qui est la base de la génération de la série. (Voy. *Sup.*, p. 30, note 2.)

[3] Quelquefois, et dès la première gâthâ (st. 9), on l'y rencontre comme nom propre, ou plutôt comme faisant partie d'un nom propre, de celui du génie *Ashavahista*, la meilleure pureté. A lui seul, il ne constitue de nom propre ni dans les gâthâs ni dans les autres parties du Vendidad-Sade. Comme qualificatif, il est de ceux qui reviennent le plus souvent dans l'Avesta; *asha*, pur ou vrai, *çpenta*, saint, *maingu*, intelligent, *vahista*, excellent et quelques autres, sont en quelque sorte les pieds sur lesquels marche le texte du livre saint, le Yaçna surtout. — Parfois Ahuramazda est dit *vashista* tout court; p. ex., dans la première gâthâ (*Yaç.*, XXVIII, st. 9): *Vahistem thwâ vahistâ yèm ashâ vahistâi hazaoshem* (je t'invoque) toi le meilleur, ô très-excellent, toi qui (es) uni de volonté avec Ashavahista. — Haoma est non-seulement le bon (*vanhus*) mais aussi l'excellent *vahistô* (passim). — Vôhumanô est l'être le meilleur du monde: *anhèus ahyâ vahistem* (*Yaç*, XLV, st. 4). Il donne aux siens ce qu'il y a d'excellent dans le lieu par excellence, *vahista vahéstahé anhèus* (*Vend.*, XVIII, § 32; p. 169). — Ormuzd dit à celui qui récite la plus sainte des prières, le *Ahunavairya* (en parsi *honover*): Je conduirai son âme moi qui suis Ahuramazda, dans le meilleur des mondes, au meilleur lieu, à la pureté (ou vérité) excellente, aux lumières excellentes: *hé urvanem vahistem ahûm fraharayénê azem yô Ahurô mazdâo. â vahistâi anhaot â vahistâi ashâi â vahistaêibyô raocèbyo* (*Yaç.*, XIX, § 12, 13; p. 36). — Ormuzd, le meilleur des gouvernants, *vahistô khsayamanô*, a révélé ou proclamé (*frâ mraot*) cette prière qui est sa parole créatrice, à savoir: *ahû vairyô* (volonté absolue, essentielle), à Ashavahista, ou plutôt: au meilleur des purs, *ashavanem vahistem* (*Yaç.* XIX, n° 86, p. 38). En effet, il n'est pas bien sûr que ces derniers mots se rapportent

pour les hymnes védiques, malgré toutes nos recherches, nous n'avons pu réussir à constater avec certitude [1]; le mot

au génie ou amshaspand Ashavahista; d'après le contexte, ils se rapporteraient comme attributs à un roi modèle, à celui qui ne règne pas suivant son bon plaisir, *avaçô khsathremca*. (*Ib.*)

[1] Bien que nous n'ayons pas réussi à mettre la main, dans les hymnes védiques, sur le mot *vahista* en tant que qualificatif, il y a toutefois lieu de croire qu'il s'y trouve ainsi employé, dans l'intention des poètes primitifs, en plus d'un endroit où plus tard on l'a lu comme nom propre, et la raison, décisive à mon sens, sur laquelle je fonde cette opinion, c'est que le mot *vahista* n'est pas un mot à l'état pur et simple, mais un mot qui a déjà subi un travail grammatical. Or, de tels mots sont nécessairement toujours d'abord employés suivant leur catégorie. Si donc l'esprit grammatical crée un superlatif, c'est pour que ce superlatif remplisse son rôle spécial, et ce rôle est d'être un terme de comparaison. Rien n'empêche que, par la suite, ce superlatif ne soit employé comme nom propre; mais son premier emploi, je le répète, est nécessairement celui que lui assigne la catégorie grammaticale à laquelle il appartient, la catégorie d'adjectif. Ainsi, son emploi comme nom propre ne peut avoir été le but direct et immédiat du mot *vasishtha*, d'où il résulte que partout où on le lit dans les hymnes qui datent de la haute antiquité védique, il a réellement le sens d'un qualificatif quoi qu'en dise la tradition brâmanique représentée par le scoliaste. Les brâhmanes étaient des gens bien habiles; mais en substituant partout au vasishtha qualificatif le nom propre de Vasishtha, ils ont été trop habiles vraiment. Il ne leur a pas suffi de donner un rishi de ce nom pour l'auteur de toute une partie considérable du Véda, pour l'auteur du VIIe mandala qui comprend cent quatre hymnes; ils ont pensé qu'il fallait introduire aussi le prototype personnifié du système religieux qu'il leur tenait à cœur de fonder, au beau milieu des hymnes mêmes, afin qu'on vit clairement que ce saint personnage avait vécu avec les dieux comme avec ses semblables. Ils l'ont donc carrément implanté dans tous les hymnes où ils ont rencontré le *meilleur* des superlatifs, et sur ce superlatif même, sans songer que leur supercherie se trahirait par le fait précisément du superlatif. En effet, on n'a qu'à lire les divers hymnes du VIIe mandala, où l'on rencontre jusqu'à trente-six fois le mot vasishtha (dix-huit fois au singulier et dix-huit fois au pluriel et surtout l'hymne principal, le 33e, qui le contient quinze fois), — pour se convaincre que ce terme est habituellement, lorsqu'il

vahista est devenu chez les Perses, comme chez les Indiens, le nom propre du bon, figuré soit comme lieu, soit comme personne, le Paradis, chez les Parsis, le sage par excellence, le grand adversaire du novateur Viçvamitra [1], chez les brâhmanes.

Cette haute importance d'un seul et même qualificatif chez

ést au singulier, un qualificatif d'Agni pris substantivement, tout comme *agastya* « né sur le foyer » qu'on lit dans le même hymne, tandis que les *vasishthas* sont les ἄριστοι (s. e. ἄνδρες) les plus gens de bien, les plus distingués; les ministres d'Agni. — La preuve décisive d'ailleurs, sous le rapport historique, que dans l'intention du poète védique *vasishtha* n'est, ni dans cet hymne ni dans les hymnes *primitifs* en général, un nom propre, c'est que les Nighantavas, le vocabulaire védique le plus ancien, ne nomment pas Vasishtha parmi les noms des dieux ou êtres divins. (Voy. *Nirukta*, p. 28, sq. éd. Roth.) Si à l'époque où on a rédigé ces listes, Vasishtha avait déjà été considéré, comme au temps de Sâyana, comme une personnification d'Agni, évidemment on n'aurait pas manqué de le nommer parmi les dieux, dans le Nighantu. — Nous pourrions faire valoir encore une autre raison, tirée du Sâma-Véda (I, 3, 1, 5, st. 9; p. 22, éd. Benfey), où *vasishtha* semble se rapporter en simple qualificatif à Indrà, mais sur l'observation de M. Régnier, que « pour la suite des idées, il ne faut jamais citer le Sam.-V., » je m'abstiens de faire de cette suite un argument pour justifier encore davantage ma thèse.

[1] Il n'y a pas de doute que cet « ami de tous, » le peuple, les viç, ne soit plus ancien que le brâhmanisme. Viçvamitra est la personnification, si je puis m'exprimer ainsi, de la religion indienne en son état démocratique, alors que le sacerdoce appartenait à tout chef de famille. Tout chef de famille était, primitivement, sacerdote *kâru*, officiant (v. *R.-V.*, III, 3, 4, st. 8, 9, 10; II, 834, sqq). Il importait aux ambitieux parmi les sacerdotes, les fondateurs de la caste brâhmanique, de faire cesser cette démocratie religieuse en faveur d'une corporation dominante. Il fallait donc décrier l'ancienne constitution et la présenter comme une innovation par rapport à une organisation prétendue plus antique. On ne pouvait mieux y réussir qu'en donnant pour type à cette organisation la personnification de l'attribut divin qui exprimait le degré le plus élevé de la puissance morale, et c'est ainsi que l'épithète de *vasishtha* devint la personne du rishi Vasishtha.

nos deux races est, je crois, une preuve difficile à récuser de la religion commune de leurs ancêtres. Ce n'est que parce que ce mot leur avait été transmis avec un sens particulier, par une tradition commune, que l'idée leur a pu venir ensuite, après leur séparation géographique, de l'employer simultanément comme l'expression la plus propre de la perfection, soit locale, soit personnelle. Burnouf n'hésite pas à se prononcer dans un sens analogue, en disant[1] que l'emploi respectif de ce mot nous reporte « à une époque antérieure à la séparation des deux idiomes, » zend et védique.

Recueillons aussi, comme un fait qui ne laisse pas d'avoir sa valeur dans la série de nos preuves, l'emploi simultané chez nos deux races du mot *yaçna*. Dans le brâhmanisme, comme dans le zoroastrisme, il désigne un acte identique, sinon dans la pratique du moins en théorie, car la vénération ou l'adoration[2] conduit naturellement à l'offrande, et au sacrifice liturgique. Le zend *yaçna* vient de *yaz* (yaç); le sanscrit *yadjna* de *yadj*. Yaz et yadj sont un seul et même radical, qui veut dire *colere deos*, rendre à Dieu le culte de la prière[3].

A ce culte est consacré, dans chacune des deux religions, un livre spécial pour en enseigner la pratique, et ces livres portent le nom du sujet dont ils traitent: *Yaçna* chez les Iraniens; *Yadjus* chez les Indiens.

Sans doute, tout peuple, quelle que soit la famille ethnique dont il fasse partie, a dû avoir l'intime sentiment de sa dépendance d'un être supérieur, et il a dû, par conséquent, adresser à cet être un culte religieux[4]. On ne pourrait donc

[1] *Comment. sur le Yaçna*, p. 130.

[2] Tel est le sens du mot dans les gâthâs. Voy. *Yaç.* XXXV, st. 7 : *Ahurahyâ mazdâo yaçnemca vahº amèhmaidî*, nous méditons l'adoration d'Ahuramazda.

[3] Cf. le parsi *jeschi*, prière, qui est le même mot.

[4] On peut dire pourtant que, comme exception unique, l'Etre

pas conclure de l'existence d'un culte chez les Indiens et chez les Perses à l'identité de leur religion première. Aussi ce n'est pas ce que nous prétendons faire ; notre argument repose sur un fait extérieur, sur un fait linguistique, sur l'identité du nom de l'acte liturgique de la prière chez nos deux races. C'est cette identité de nom pour un rituel que chacun de nos deux peuples aurait pu désigner différemment, puisque d'ailleurs le Yaçna est tout autre que le Yadjus, c'est cette identité qui contribue à prouver que le point de départ des deux religions, védique et yaçnienne, si divergentes dans leurs modes d'être, trouve sa jonction dans une religion commune aux ancêtres des deux races. Une religion identique a pu seule dresser sa terminologie d'après une raison linguistique identique, et pour expliquer cette termino-

suprême *semble* ne pas exister pour les buddhistes qui suivent la doctrine primitive. Car pour la généralité des buddhistes l'Etre suprême existe : c'est Adibuddha. Mais ce n'est pas le Buddha qui a enseigné l'Adibuddha ; il n'a parlé que du Nirvâna comme fin suprême de la vertu. Quelques écoles buddhiques, les Svâbhâvikas les Saûtrântikas et les Mâdhyamikas, foncièrement négatives ou nihilistes, entendent par le Nirvâna le néant. Mais cette interprétation est purement conventionnelle ou scolastique. La perfection morale, qui est le but de la doctrine du Buddha, met à néant la supposition de ceux qui voient dans le nirvâna, la fin de cette perfection, l'anéantissement de l'être humain. Si le Buddha avait donné le néant pour fin à la perfection morale, il faudrait voir en lui un homme qui ne savait pas ce qu'il disait. Pourquoi inviter ses disciples à faire tous leurs efforts possibles pour atteindre à la perfection morale, si cette perfection doit aboutir à *rien?* Ne chargeons donc pas le Buddha d'un non sens aussi gratuit, et convenons que le *nirvâna* constitue, dans le système buddhique, un état transmondain indicible et ineffable, une sorte d'absorption de l'homme en *x*, l'inconnu. Voy. d'ailleurs la définition buddhique du *nirvâna* aux sûtras, 23, 154, 218, 383, du *Dhammapâdam* (Alb. Weber, dans la *Zeitsch. der Deutsch. Morg. Gesellsch.*, 1860, p. 37, sqq.) Le Dhammapâdam, ou Thèses doctrinales, définit le nirvâna : la béatitude suprême, transfiguration, *visamkhâra*, l'éternel, l'ineffable, etc. (Cf. p. 37, note 5 pour d'autres synonymes.)

logie concordante s'est établie chez nos deux races, il faut avoir vu qu'alors elles étaient encore étroitement unies dans le lien d'une seule et même famille. La chose devenait impossible après la séparation géographique des Aryens, parce que cette séparation, en supposant qu'elle ne fût pas motivée par une scission religieuse, devait entraîner cette bifurcation doctrinale et l'entraîner promptement. Dans les temps primitifs, en effet, alors qu'on ne connaissait pas encore les créations de la politique religieuse, l'unité religieuse d'une famille ethnique ne pouvait se maintenir qu'à la condition qu'elle restât dans l'unité géographique. Cela est évident; et ainsi l'argument que je tire du mot Yaçna, pour la bonté du sujet que je traite, n'est pas dépourvu de force et de valeur.

CHAPITRE III

Un autre fait extérieur (et de crainte de donner dans le piége des interprétations subjectives, nous croyons devoir nous en tenir surtout aux preuves de cette catégorie), un autre fait extérieur qui indique que les Aryens ont eu primitivement une religion commune, c'est le culte tout spécial que nos deux races professaient pour le feu, *âtar* en zend, *agni* en sanscrit[1].

[1] De ces deux mots, le premier se retrouve dans le français *âtre*, foyer, le latin *ater*, noir, le grec *αἰθήρ*, « lumière », mais qui, en premier lieu, paraît avoir signifié *feu* (V. Jacquet, *Sur l'origine de la dénomination de l'Afrique*, dans le *J. A.*, 1854, p. 201, sqq). Quant aux mots français et latin, on peut dire, pour justifier leur rapprochement du zend, que l'idée de la chose ignée et celle de la chaleur se trouvent naturellement associées à l'idée du noir d'*ater*, qui est autre que celle de *niger*. — Pour le sanscrit *agni*, il se retrouve dans le latin *igni-s*, le lithuanien *ugni-s*, etc. — Le mot *âtar* paraît avoir existé aussi en sanscrit. S'il n'est pas dans le nom du rishi angiraside *Atri*, qui combat toujours les ténèbres (*tamasah*) dans le Véda (v. VI, 5, 1, st. 10; III, 803 et *alibi*) et s'occupe particulièrement du culte d'Agni, avec lequel on le trouve même identifié, — voy., p. ex., V, 1, 7, st. 8; III, 287 : *çucih ghma yasmâ atrivat*, son éclat (d'Agni) est comme (celui d') Atri. (Cf., V, 1, 4, st. 9; III, 276; — V, 3, 8, st. 7; III, 388, et *al. pl.*; — *Mânavadh.*, III, 16. — Haug [*die F. G.*, II, 144] adopte cette dérivation), il est à coup sûr dans le nom de l'*atharvâ*, à l'exemple duquel les directeurs du culte produisent le feu (Agni) par le frottement de l'aranî, *atharvavad agnin manthanti védhasah* (VI, 1, 15, st. 17; III, 628; — VI, 2, 1, st. 13; p. 633) et qui désigne au fond un personnage historique, le premier *prathamah* (I, 13, 10, st. 5; I, 675) des Angiras ou ministres d'Agni (Cf., Neve, *Mythe des Ribhavas*, p. 231). — Le mot *âtar* signifie, il semble, celui qui pénètre, de *â*, mouvement vers, et *tri* ou *tar*, trajicere (Cf. Burnouf, *Yaç.*

L'Avesta présente le feu comme le vainqueur du mal[1] comme le fils d'Ormuzd : *âtars Ahurahé mazdâo puthra*[2], et, par suite, comme un des bons génies supérieurs ou Amshaspands (*ameshaçpentas*[3]). Le feu est le plus agissant ou le plus rapide de ces « saints immortels » : *âthré Ahurahé mazdâo yaêtuçtemâi ameshanam çpentanam*[4]. Le Véda fait du feu un dieu, et Agni, en cette qualité, comme aussi par suite de la force qu'il fallait pour produire le feu, est surnommé le fils de la force, *ûrjas putrah* ou *sûnuh* (soln) *sahasah*[5].

Le culte du feu, chez les Iraniens comme chez les Indiens, s'étendait d'ailleurs à tout ce qui dans la nature participe de

N. et Éclairc., CXXV). Agni a un sens analogue, mais moins prégnant; *agni* est p. *agani* (Lassen, *Anth. s.*, Gloss., s. h. v.) de *ag*, aller en serpentant et *ani* suffixe appellatif.

[1] *Yaçna*, XXXI. st. 14, et *alibi*.

[2] *Vendidad Sade*, passim.

[3] Il est identifié avec le troisième *Ashavahista* que les Parsis nomment *Ardibihisht*. Les autres s'appellent *Ahuramazda*, *Vanhumanô*, *Khshathravairya*, *Çpentâârmaiti*, *Haurvatât*. *Amertât*. D'épithètes personnifiées de la Divinité, on en a fait de véritables archanges, sous l'influence, on ne peut en douter, des croyances jéhovistes ou mosaïques. Le contraire n'est pas prouvé ; les Hébreux paraissent avoir connu les anges dès la plus haute antiquité. (V. *Gen.*, III, 24, XVI, 7, sqq ; XIX, 1, et *al.*)

[4] *Yaçna*, I, § 2 ; p. 2 ; — *Vispered*, XI (n° 104), p. 45, et *al.* — Le *yaêtus* ou *yêtus* rapide rappelle la signification du nom des *Yâtus*, et confirme l'explication qu'on en a donnée. — Cf. *vazista*, en s. *vahishtha*, qui désigne le feu comme conduisant ou enlevant le mieux (le sacrifice vers les dieux).

[5] *R.-V.*, I, 19, 1, st. 8; II, 46; — III 1, 11, st. 4 ; II, 693; — IV, 1, 2, st. 2; III, 14, et *al. pl.* — On sait que le procédé primitif pour avoir du feu consiste à frotter avec force et rapidité l'un dans l'autre deux morceaux de bois dont l'un est dur et l'autre tendre. Le Véda les appellent *arani*. « Hommes, frottez (pour produire) le feu, *manthatâ narah kavin* ; enfantez Agni, *agnin janayatâ* (*R.-V.*, III, 2, 17, st 5; II, 777). Indra aussi est appelé « fils de la force, » *sûtô sahasah* (VI, 2, 5, st. 1 ; III, 664 ;) *çavasah sûnun* (IV, 3, 3, st. 1 ; III, 130). D'abord parce qu'Agni s'identifie avec lui, puis, pour marquer son étendue, sa grandeur; *çavas*, de *çvi* s'étendre.

l'élément igné. « Je t'invoque, je te célèbre, ô toi, feu, fils d'Ahuramazda, avec tous les feux, » dit le Yaçna : *nivaêdhyêmi hankâryêmi tava âthrô Ahurahé mazdâo puthra mat viçpaêibyo âtarebyô*[1]. Ce culte était un trait tellement saillant de la religion irânienne que de tout temps ses sectateurs se sont appelés et s'appellent encore les adorateurs, litt. les allumeurs du feu : *çaoskjañtas*[2]. Aussi ce trait était ce qui frappait d'abord l'étranger. « Quel que soit le dieu auquel sacrifient les Perses, dit Strabon, c'est toujours au feu que s'adressent d'abord leurs adorations » : *cuicunque deo sacrificent, primum igni imprecationes faciunt*[3]. Hérodote[4] et Epicharme[5] ne sont pas moins explicites à cet égard.

Dans le Véda, le feu (*agni*), qu'on me passe l'expression, règne et gouverne comme dans l'Avesta. Il est tellement la partie constitutive du culte arya qu'Agni reçoit l'épithète de *mânusha*. « Tu es le prêtre manuen : *purôhitô'si mânushah* », lui dit un hymne[6]. Ailleurs, on lit : O feu, fils de la force, reçois, avec tous les feux, cette invocation : *viçvêbhir Agnê agnibhir idan vacô dhâh sahasô yahô*[7] et encore : « ô feu,

[1] *Yaçna*, I ; p. 4. — Haug (l. c., II, 99) traduit *nivaêdhajêmi hankârajêmi*, je présente la prière et le sacrifice.

[2] Le terme revient assez souvent dans les gâthâs. Quant à l'analyse étymologique du mot *çuc* briller, resplendir, dont il est le part. prés. au causatif « qui fait clair, qui allume le feu, » voy. Haug, *l. c*, II, 128, sq.

[3] Strab., *Geogr.*, p. 733 ; Casaub.

[4] Herod., I, 131.

[5] Voy. le Xe fragment de Ménandre, où le poète cite, à ce qu'il paraît, un passage de la comédie des *Perses* d'Epicharme (v. Artaud, Mém. sur Epich., dans le *Journ. de l'Instr., pub.*, 21 nov. 1860).

[6] *R.-V.*, I, 9, 1, st 10 ; I, 417. — En allemand, le sens de ce titre se rendrait parfaitement par *menschen-priester*. — Notons que parmi les reproches que les Aryas adressent aux aborigènes de l'Inde, on trouve celui qu'ils n'allument pas le feu : *na tapanti gharman* (*R.-V.*, III, 4, 15, 14 ; II, 931).

[7] *R.-V.*, I, 6, 3, st. 10 ; I, 267.

avec tous les feux divins exauce nos prières[1].» A son service exclusif apparaît consacrée *ab antiquo* une famille spéciale, les Angirasides[2].

Tous les *aprîsûktas*, ou hymnes d'invitation à l'acte du sacrifice[3], commencent par un hommage adressé au feu, tel que : *agné susamiddha*, ô feu bien enflammé[4]. Et de même que chez les Irâniens le feu sacré (*âderân*) ne devait s'éteindre jamais, et qu'ils distinguaient, en outre, cinq espèces de feux, parmi lesquels trois étaient d'une sainteté particulière[5], de même aussi chez les Indiens. Il y avait chez eux cinq espèces de feu, *pancâgnin*[6], qui recevaient un culte, et parmi ces cinq feux, trois, la triade de feu, *sâgnitrêtâ*[7], étaient réputés les plus excellents. Le dieu Agni est la source de ces trois feux, et de là son épithète védique de *tridhâtu*h, triple racine[8]. Remarquons encore que dans la liturgie védique, le

[1] *Agné vicvêbhir agnibhir dêvêbhir mahayà gira*h. (*Ib.*, III, 2, 12, st. 4; II, 750.) — Cf., *Sâma-Véda*, II, 7, 1, 6, st. 1-3; p. 128, sq. éd. Benfey.

[2] Ce nom d'*Angiras* signifie, suivant Haug (*die fünf G.*, II, 100), « qui a des charbons ardents. »

[3] Il y en a dix et plus dans le Rig-Véda. — *Aprî* vient du radical *prî*, satisfaire, et le zend *âfriti*, bénédiction, s'y rattache. (V. Burnouf, *C. sur le Yaçna*, p. 482, 536. Roth, *Nirukta*, p. xxxvii.)

[4] *R.-V.*, I, 4, 13, st. 1; I, 156 et *al.*

[5] Le feu le plus saint chez les Parsis porte le nom de *bahrâm* (Spiegel, *Avesta*, II, p. lxiv).

[6] *Mânavadh.* III, 100. — Cf. *Râmâyana*, I, 44, st. 10, où est consignée la somme des ordonnances ascétiques, parmi lesquelles se trouve l'obligation d'être entouré de cinq feux, *pancatapâ. Tapa* est le feu considéré comme un agent religieux en tant que mystique.

[7] Dans le naturisme védique, cette triade de feu est le feu du foyer ou du sacrifice, le feu solaire et le feu de l'éclair; elle est qualifiée de *trayah kêçinah*, la triade à la belle chevelure (*R.-V.*, I, 22, 8, st. 44; II, 284). — Les trois feux liturgiques se nomment *gârhapatya*, *dakshina* et *âhavaniya*.

[8] *Arkas tri yâtuh*, la triple splendeur-racine (*R.-V.*, III, 2, 14, st. 7; II, 759).

feu précédait celui qui offrait le sacrifice. « Portez le feu devant lui »: *pra asma agnim bharata*[1], est-il chanté dans cette liturgie.

Ainsi le culte du feu se présente dans nos deux races avec de tels caractères d'identité, qu'il est permis d'affirmer qu'elles l'ont pris dans une religion antérieure, dans la religion commune à leurs ancêtres. Non que nous voulions dire que, dans cette religion première, le feu ait reçu un culte; les hommes de la première loi ont dû professer, nous croyons l'avoir fait sentir déjà, et cela sera clairement démontré par la suite, une religion plus pure et plus élevée que le naturisme. Mais on comprend aisément comment, d'agent perpétuel et principal du sacrifice, le feu a pu devenir l'objet même de ce sacrifice. Le moindre obscurcissement du sens religieux, le plus délicat de tous, a dû suffire chez des hommes encore si près de la nature physique et si peu en défiance d'elle, pour qu'une telle substitution se soit faite en quelque sorte à l'insu de ceux mêmes qui l'ont opérée. Qu'on réfléchisse que de tous les phénomènes naturels le feu est celui qui frappe le plus de surprise et d'étonnement. Il semble vivre d'une vie propre, car rien absolument ne révèle en lui l'inertie de la matière. Le Véda abonde en descriptions du feu, et elles attestent suffisamment que l'esprit des Pasteurs était sous le charme des allures mystérieuses de cet élément[2]. Naïvement corrompue, si je puis m'exprimer ainsi, l'adoration en esprit et en vérité de Dieu, la source de la lumière morale, se détourna ainsi sur l'élément cosmique, dont on s'était servi comme d'un messager ou ange[3], et qui est la source de la lumière phy-

[1] Voy. *Aitaréya-Brâhmana*, ap. Roth, *Nirukta*, p. XXXVII.

[2] Voy. entre autres les descriptions si vraies et si pittoresques que donne du feu *R.-V.*, I, 21, 1, st. 3-8; II, 127, sqq. — I, 21, 2, st. 5-8; p. 137 sqq. — I, 21, 4, st. 3; p. 150 et *alibi*.

[3] Cette qualité de messager est encore conservée au feu après

sique. De cette manière, le feu étant devenu le caractère essentiel de la divinité, on arriva à dire : « J'adore ton corps, ô feu ! » *Tê tanvan vandê Agnê*[1] ; ou, comme le Yaçna, que c'est d'Ormuzd que découle la lumière visible et l'éclat qui est inhérent aux lumières : *Yénhê raocâo yénhê raocébis rôithwen qâthrâ*[2]. La divinité en tant que lumière physique (*raocanh*) se substitue tellement à la notion purement métaphysique de l'Esprit, même chez les Irâniens, qu'à elle seulement est reconnue la qualité d'être sans commencement, *anaghra*, et d'exister par elle-même, *qadhâta*[3]. Ormuzd a toutes les

qu'on l'a transformé en dieu. Partout, dans le Véda, Agni est appelé le messager, *dûta* (IV, 1, 1, st. 8 ; III, 6, et *al.*), l'antique messager *dûtan pratnan* (I, 8, 1, st. 4 ; I, 355), le messager immortel qui amène au sacrifice la race des dieux, *dûtô amartya â vahâ daivyan janan* (VI, 2, 1, st. 6 ; III, 631) ; qui porte les offrandes (II, 1, 7, st. 1, 5 ; II, 146, sq). — Remarquons que Zoroastre aussi est appelé *dûta* ou messager de la divinité (*Yaç.*, XXXII, st. 1), et cela joint à la signification de son nom, qui paraît signifier « éclat brillant, » puis, la circonstance que l'Avesta le montre habituellement en rapport étroit avec le culte du feu, nous autorise presque à conclure que Zoroastre est un autre Agni, le feu personnifié.

[1] *R.-V.*, I, 21, 8, st. 2 ; II, 166.

[2] *Yaç.*, XII, § 4 ; p. 28. — *Raocâo* est le pluriel de *raocô*, thème *raocanh*, de sorte que la phrase est plus expressive encore, dans le sens physique. — Cf., *Yaç.*, XXXI, st. 7 ; XLIII, st. 2, où, d'après l'interprétation de Haug (*die f. G.*, I, p 11 ; II, 3 ; 59), c'est Ormuzd même qui est la lumière primordiale, *qathrô*, litt. «qui a son propre feu. » D'après la croyance actuelle des Parsis (v. Spiegel, *Avesta*, II, 92, note 1), Ormuzd réside dans cette lumière. — — Remarquons, en passant, que les adorateurs du feu assez nombreux encore en Perse à la fin du dernier siècle, sont réduits aujourd'hui à trois cents familles environ, qui vivent soit à Kirman, soit dans les villages voisins. Ils parlent, non pas le parsi, mais le *dêri*, très-différent du parsi et du persan. (V. Khanikof, *Ouvr. cit.*, 193, sq.)

[3] *Nizbayêimi anaghra raoçâo qadhâtâo*, je célèbre les lumières sans commencement, incréées. (*Vendidad*, XIX, (n° 487), p. 182, éd. Brockhaus. Cf., *Yaçna*, XVI (n° 71), p. 32 : *yazamaidê*, etc., nous adorons, etc.; *passim*).

qualités de Jéhovah : il est le plus grand, *maziçta* ; le plus excellent, *vahista* ; le plus parfait, *çraesta* ; le plus intelligent, *khrathwista* ; le plus redoutable, *khraojdiçta* ; le plus saint, *ashât apanôtema* ; le plus sage, *hudhâomanô* ; le plus heureux, *vôururafnanhô* ; etc.[1] ; mais il n'est pas dit être sans commencement, incréé ; la lumière seule est sans commencement, increée ; et cette lumière, répétons-le, est la lumière physique ; ce sont les lumières du firmament, *thwâsha*, le ciel constellé d'étoiles[2] ; les mêmes lumières qui éclairent le domaine de Yima[3], domaine qui n'a rien de surnaturel, quoiqu'il soit fort saint : c'est comme l'empire terrestre d'Ormuzd.

Remarquons que, sur un point, le Védisme, en apparence plus matériel que le Zoroastrisme, n'est pas allé aussi loin ; Agni, le feu personnifié, reçoit tous les attributs et tous les honneurs de la Divinité, il est le maître de la vérité ou le maître par excellence, *satpatih*[4] ; mais il n'est pas qualifié de *svadatta*[5], créé de soi-même. Cette épithète, dont les synonymes sont *svabhû* et *svayambhû* « qui existe par lui-même, » les Indiens l'ont réservée à la création de leur spéculation religieuse qui a nom Brahma, et dont l'essence est purement

[1] Voy. *Yaçna*, I, § 1 ; p. 2, éd. B.

[2] *Nizbayêmi thwàshahê qadhtàahê zarvànahê akaranahê vayôis uparô kairyéhê*, « je célèbre le ciel incréé, l'univers incréé, le souffle qui agit en haut. » *Vend.*, XIX, n° 481, p. 180). — Le *zrvàna akarana*, comme l'a judicieusement remarqué Schlottmann (*Ind. Stud.*, I, 379), par la raison grammaticale du *nizbayêmi*, verbe qui est là en commun pour les divers noms ; le *zarvan akarana* n'est qu'une autre désignation du *thwàsa qadhôta* qui, de même que « le souffle qui agit en haut » est amplificatif de « la lumière sans commencement. » Cette lumière représente donc la divinité éternelle et absolue, idée qui se rattache à son appositif *zarvan akarana* (Cf. Schlottmann, *l. c.* ; — Pott, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.*, 1860, p. 176, note).

[3] *Vendidad*, II (n°s 135-136) ; p. 56.

[4] *R.-V.*, VI, 2, 1, st. 19 ; III, 635.

[5] Le zend *qadhàta*.

surnaturelle, quoique empreinte d'une forte nuance de panthéisme physique.

En résumé, le culte du feu, sous toutes ses formes et avec ses diverses manifestations, qui caractérise d'une manière toute particulière la religion indienne et la religion irânienne, indique, à n'en pas douter, que nos deux races en ont puisé le germe dans la pratique d'une religion commune, et on peut en dire autant d'un fait dont il nous reste à parler pour terminer cette première série de nos recherches.

Ce fait est l'usage de la ceinture, appelée *upavîta* et aussi *mêkhalâ* chez les Indiens, et *aiwyâonhana* chez les Irâniens[1]. L'usage de porter la ceinture, réduite d'ailleurs à l'état symbolique de cordon[2], est social au fond plutôt que religieux; néanmoins comme cet usage a reçu une valeur sacramentelle, il ne nous est pas permis de le passer sous silence. Il est certain d'ailleurs que c'est de bonne heure que nos deux races ont attribué à cet usage une signification religieuse, car Agni est représenté avec la ceinture, *parivîtah*[3], en plusieurs endroits du Véda; et dans le Yaçna, Ormuzd présente la première ceinture, *paurvanim aiwyâonhanem*[4], à Haoma. Et

[1] Man., II, 36. — *Vendidad*, XVIII, § 3; p 168, et *alibi*. — La dérivation de *mêkhalâ* est incertaine, mais celle de *upavîta* se tire de *upa*, sur, et *vîta*, de *vyê*, couvrir (Kullûka *ad Man.*, II, 44). L'étymologie de *aiwyâonhana* est analogue à celle de upavîta; le mot est composé de *abhi* + *as* + *ana*, d'où le sens de « ce qu'on pose sur. » (V. Burnouf, *Journ. as.*, févr. 1846, p. 109). — Les Parsis appellent cette ceinture *kosti*, du pehlvi *kuçtik* qui se rattache sans doute au sanscr. *kuç*, embrasser, envelopper (Burn., l. c., p. 108, note).

[2] Les Parsis le portent encore noué autour du corps, mais les Indiens le portent de diverses manières. Ordinairement, ils le suspendent par-dessus l'épaule gauche en le faisant passer sous l'épaule droite (Kullûka *ad Man.*, II, 63).

[3] *R.-V.*, IV, 1, 3, st. 2; II, 25, et *alibi*.

[4] *Yaçna*, IX, § 81; p. 21.

de même que la ceinture est dans le Véda le signe du sacerdoce, puisqu'Agni la porte en sa qualité de *hôtâ*, prêtre sacrificateur, ou de pontife suprême, *yajishthâh*; de même elle représente dans l'Avesta la loi, la bonne loi des adorateurs de Mazda, *vanuhîm daênâm mâzdayaçnîm*[1].

Néanmoins le caractère social de la ceinture se manifeste assez en ce que nul homme, avant qu'il n'en soit revêtu, n'est considéré comme faisant partie intégrante de la société indienne ou irânienne. Quelque chose de fort analogue à cette remise de la ceinture était celle du bouclier chez les Germains et celle de la toge virile chez les Romains[2]. Cependant les textes ne déterminent pas, d'une manière rigoureuse, l'âge de l'investiture par le cordon sacré; les limites extrêmes de cet âge vont, chez les Indiens, depuis cinq ans jusqu'à vingt-quatre ans[3], et chez les Irâniens, depuis sept ans jusqu'à quinze ans[4]. Au delà de ces termes, l'individu qui n'a pas reçu cette investiture, qui n'a pas été « ceint suivant la loi, *anaiwyâçtô daênâm*[5], » avec les mantras du rituel de sa maison : *svasvagrihyôkta mantrair grihîtyât*[6], un tel individu est exclu de la tribu ou de la commune, il est considéré comme excommunié, *vrâtya*[7].

La ceinture, cela n'est pas douteux, puisque tant de peuples, ou, pour mieux dire, de peuplades, sont encore là pour le prouver, la ceinture a dû être le premier vêtement dont

[1] *Yaçna*, IX, § 81; p. 21.

[2] Voy. Tacite, *Germ.*, XIII.

[3] *Mânavadh.*, II, 36-38, et le Comment.

[4] *Vendidad*, XVIII, § 115, 173; — Spiegel, *Avesta*, I, p. 9; II, 76, note 2.

[5] *Vendidad*, XVIII, § 3, sqq.; p. 168. — Par là que l'expression est devenue synonyme d'avoir revêtu la loi, de posséder la loi, la ceinture s'est trouvée l'expression symbolique de la loi même.

[6] Kullûka *ad Man*, II, 64.

[7] *Mânavadh.*, II, 39.

l'homme se soit revêtu[1] et le vêtement est certainement le premier signe, le signe nécessaire[2] pour indiquer qu'un peuple est entré dans la voie de la civilisation. Eh bien, les ancêtres des races védique et irânienne avaient conservé le souvenir historique de cette première évolution sociale, et on comprend fort bien qu'ils aient pu en faire la base d'une institution conservatrice de leur société particulière. Que cette institution, purement sociale, soit devenue ensuite un sacrement d'initiation religieuse, et qu'elle ait ce caractère au même degré dans les deux races, cela démontre, ou du moins contribue pour sa part à démontrer que ceux qui ont institué ce sacrement avaient, dans l'origine, une religion commune.

Il y a ainsi, nous venons de le faire voir, un certain nombre de faits linguistiques, religieux ou historiques[3], qui sont, je crois, concluant dans le sens d'une religion primitivement commune aux ancêtres des Aryas de l'Inde et de l'Irân. Il serait malaisé, disons mieux, il serait impossible d'expliquer la concordance de ces faits par la supposition que nos deux races se les sont mutuellement communiqués dans le cours des âges. Ils révèlent, même dans leur discordance, une vue d'esprit si intime que l'accord originel seul des deux races peut expliquer leur présence simultanée chez l'une et chez l'autre[4]. Le fait que nous avons voulu rechercher, sans

[1] Cf., *Gen.*, III, 7 : Les yeux de tous deux s'ouvrirent; ils remarquèrent qu'ils étaient nus; alors ils tressèrent des feuilles de figuier et s'en firent des *ceintures*, חגרת.

[2] Aussi les Parsis disent, quoique ce soit dans un sens religieux, que « le Kuçtik ne fait qu'un avec l'homme. »(Neriosengh, ap. Burnouf, *Journ. as.* fév. 1846, p. 121.)

[3] Cf., Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I, p. 526.

[4] Nous pourrions augmenter de beaucoup le nombre de ses faits, si nous voulions suivre les indications de Haug, qui voit même les

y mettre du reste aucune idée préconçue, se trouve donc constaté : les ancêtres de la race brâhmanique et ceux de la race irânienne ont eu une religion commune.

Pàndavas dans les gâthâs, car il assimile à ce nom le mot *bèndvô*. *Yaç.*, XLIX, st. 1, 2. (V. Haug., *ouvr cit* , II, 173, 176, 250.)

CHAPITRE IV.

Il n'est guère possible de concevoir la religion première, la religion constitutive de l'homme, sous un autre point de vue que sous celui de la morale. Or, qui dit morale dit pratique, car un caractère *moral* n'est reconnu comme tel que parce qu'il se manifeste dans les *mœurs*. La religion se manifesta donc avec les premiers actes de l'homme, et cette manifestation, variée dès l'abord dans ses formes, suivant les temps et les circonstances, constituait les mœurs religieuses ou les *rites*. Le mot vient de *ritu* (*itat tempus* [1]), et marque ainsi, avec la marche du temps, les divisions naturelles du temps, les saisons [2]. Le Véda emploie déjà le mot *ritu* dans le sens spécial d'usage religieux ou de cérémonie religieuse [3], cérémonie

[1] Lassen, *Anthol. sansc.*, Gloss., p. 187.

[2] Savitri (le soleil), dit un hymne, divise les temps (en marque les divisions) : *vi ṛitún adardhah savitâ* (*R.-V.*, II, 4, 6, st. 4; II, 605) ; *vyadardhah* = *vidârayati* (comment). — Le nombre de ces divisions est de trois, en tant qu'atmosphériques (froid, chaud, pluie) : *trivarûtham* (*R.-V.*, VI, 4, 3, st 9 ; III, 763); et de six, en tant que liturgiques : *shaḍ ṛitavah* (III, 5, 3, st. 2; II, 963).

[3] *R.-V.*, II, 4, 5, st. 6; II, 603. Langlois traduit ici le *ṛituná* « dans la saison ». Il me semble qu'il faut traduire : « offre le sacrifice suivant le rite. » Ainsi en beaucoup d'autres endroits, par exemple III, 4, 9, st. 3; II, 903: *uta ṛitûbhir ṛitupâh pâhi sómam indra*, « O Indra, gardien des rites, bois le Sôma suivant les rites», et non : avec les Ritus. De même IV, 2, st. 2 ; III, 171 : *ṛitubhir ṛibhavó mâdayadhvan*, « ô Ritus, réjouissez-vous avec les rites », c'est-à-dire suivant les règles de la saison liturgique, et non « de compagnie avec les Ritus. » Je sais bien que le Commentateur en fait des dieux : *ṛitubhir dêvaih* et que les Rites sont, en effet, personnifiés, et reçoivent, en cette qualité, des hymnes, par ex. I,

qui est à son tour la représentation liturgique du temps qui a contribué à la faire naître. Maintenant, pour restituer, autant que cela est possible, les rites de la religion des ancêtres des Aryas, tant Indiens que Perses, il faut, comme il est évident, nous en tenir surtout aux données des hymnes védiques. La religion védique a gardé, en un sens, toute la spontanéité de l'âge primitif ; elle n'a encore subi d'autre influence que celle que la grande et libre nature exerce sur des imaginations naïves et poétiques ; les chants du Rik ne connaissent guère le travail de la pensée mystique, et les contemplations métaphysiques leur sont étrangères. Il en est tout autrement pour le Yaçna qui constitue la partie essentielle de la religion irânienne. Là, tout est en élévations, en élancement au sein des splendeurs de l'infini, en inspirations de la sagesse et de la sainteté divines, en contemplations méditatives, en dialogues sublimes, en révélations doctrinales. C'est tour à tour grave, magnifique, profond et onctueux comme un livre salomonique, interrogatif, didactique ou panégyrique comme un chapitre de Job, législatif ou moral comme la *thora*. Entre cette dernière et l'ensemble du *manthra çpenta*[1] on pourrait

1, 15; I, 173 et *alibi*; mais le plus souvent Sâyana lit les hymnes avec les yeux d'un brâhmane, et non assurément avec l'esprit du chantre védique qui les a composés. Max Müller, si compétent en ce sujet, a dit : It would have been equally wrong to consider Sayana's Commentary as an infaillible authority with regard to the interpretation of the Veda. *Sayana gives the traditional, but not the original, sense of the Vaidik hymns* (*Préf.*, p. VII, vol. III).

[1] C'est la désignation du Zend Avesta dans l'Avesta même (*Yaçna*, I, 40 ; p. 5, et *alibi*) ; et ces mots veulent dire « parole sainte ». Les Gâthâs sont, comme nous l'avons dit déjà, la partie fondamentale de l'Avesta, « les mantras les plus importants » : *anâ máthrâ mazistem* (*Yaçna*, XXVIII, § 5 ; p. 66). — Quant à la dénomination de *zend avesta*, ou mieux *avesta zend*, le Yaçna ne la connaît pas; elle ne se trouve que dans les documents dont la rédaction est plus moderne (V. Spiegel, *Grammatik der Parsisprache*, p. 207). Si, comme

établir un parallèle à l'effet de démontrer qu'il existe un accord réel entre la loi de Moïse et celle de Zoroastre [1], accord

le pensent Burnouf (*Journ. asiat.*, février 1846, p. 137 sq.) et Spiegel (*Avesta*, I, p. 45), *zend* vient de *zañtu*, ville, et qu'il signifie *livre*, par une filiation d'idées dont il y a d'autres exemples (*), alors, puisque *avesta*, suivant Müller (*Journ. asiat.*, avril 1839, p. 297), vient du pehlvi *apstak* id quod *constitutum* est, *avesta zend* voudrait dire « le texte du livre ». — Toutefois, Burnouf incline à attribuer aux mots *zend avesta*, la signification de « livre de la science » (*ubi supra*, p. 142 sqq.). La démonstration du savant indianiste, quelque ingénieuse qu'elle soit, laisse cependant à désirer, car il est malaisé d'identifier l'*avistâ* de Nériosengh (*avistâjandah*) avec *vidyâ*, science.

[1] Burnouf met le nom de Zoroastre en rapport avec la *réforme* religieuse de l'ancienne société irânienne (V. *Journ. as.*, déc. 1844, p. 475). Ce rapprochement, remarque Spiegel (*Ind. Stud.*, III, 451), n'est confirmé par aucun texte de l'Avesta. Cela est vrai; néanmoins la conjecture que le mot *avesta* est l'ancien perse *avâçtâ*, en sanscrit *avasthâ*, de *ava* + *sthâ*, rendre solide, affermir, raffermir, reconstituer, de sorte que « avesta zend » signifierait « livre de la réforme »; cette conjecture est fort séduisante. On ne peut nier d'ailleurs que Zoroastre, quoique M. Haug (II, 242, sq.) ait voulu le retrouver dans le Rig-Véda, ne soit un personnage assez moderne, relativement parlant. Il n'est nommé ni dans les Inscriptions des Achéménides, ni par Hérodote, qui décrit cependant fort exactement le culte des Perses. Spiegel dit (*loc. c.*, I, 12) qu'il n'existe pas de motif — *Veranlassung* — pour que Zoroastre fût nommé dans les Inscriptions. Comment! Est-ce que dans l'Avesta le nom de Zoroastre ne se place pas constamment à côté de celui d'Ormuzd? Ce nom n'entre-t-il pas aussi, comme partie intégrante, dans la formule de la confession de foi des Mazdayaçniens, ainsi conçue: « Je me reconnais adorateur de Mazda, disciple de Zarathustra, ennemie des daêvas, etc.» *fravarânê mazdayaçnô zarathustris vidaêvo*, etc.? (*Yaçna*, I, § 65; p. 7; XII, § 1, p. 28 et *alibi pluries*). Enfin, les Gâthâs ne font-elles pas dire à Zoroastre qu'il est de tous

(*) Cf. *dêvanâgari*, nom de « l'écriture des dieux », et dont le sens littéral est « qui appartient à la *ville* des dieux. » Chez les Phéniciens ou Cananéens, il y avait une ville appelée *Kiriath-Sepher* (*Jos.*, XV, 15), ville des livres, et il n'est pas impossible, comme le pense Hitzig (*Die Erfind. des Alphab.*, p. 37, sqq.), que l'invention de l'écriture se rattache à cette ville *principale*, et que de là *sepher* ait désigné « livre ». — Cette dernière conjecture doit être mise sur mon compte. — Suivant M. Oppert, Avesta veut dire la loi et Zend la prière. Voy. d'ailleurs *J. A.*, mars 1872.

qui se vérifie, quant à la partie du rituel surtout, non-seulement pour les traits principaux, mais aussi jusque dans un grand nombre de détails fort minutieux. Spiegel l'a suffisamment fait ressortir. Or, comme les rites hébraïques ont été institués par une volonté individuelle, avec réflexion et pour un but tout spécial, que, par conséquent, ils sont dépourvus de ce caractère de spontanéité qui est le cachet des œuvres de la religion première, la religion *naturelle*, on comprend que les rites de la loi de Zoroastre, puisqu'ils présentent la copie des

les êtres célestes l'être le plus saint : *hvô mainyûm Zarathustrô yêçtê cista çpènistô?* (*Yaçna*, XLIII, st. 16, p. 130, Brockh.) Ne le présentent-elles pas comme le maître des créatures et comme le créateur même? (*Ib.*, XLVIII; st. 7; LI, st. 12. — Cf. Haug, *Die F. G.* II, 160, 199.) Eh bien, comment un personnage de cette souveraine importance religieuse, un personnage qui recevait un culte public comme « donné contre les dêvâs » *vidaêva dâta* (V. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 21, 23; — *Journ. As.*, 1846, janv., p. 23), un personnage inséparable d'Ormuzd, son *alter ego*; comment, nous le demandons, Zoroastre n'aurait-il pas été nommé dans les Inscriptions et nommé par Hérodote le bien informé, si réellement il avait existé déjà aux époques relativement modernes, pourtant, des Achéménides et de l'historien d'Halicarnasse? Notez que toutes les inscriptions commencent par une sorte de confession de foi, où la mention de Zoroastre, si on l'avait connu déjà alors comme le connaissent les Gâthâs, trouvait naturellement sa place tout comme dans les formules de l'Avesta. Il y a ainsi des motifs du meilleur aloi pour convenir que Zoroastre, en tant que personnage antique, est une personne fictive, et, comme personnage moderne, une notion religieuse personnifiée ou une personnification doctrinale. On ne compterait certes pas je ne sais combien de Zoroastres (V. Plin., *H. N.*, XXX, 2; — Spiegel, *Avesta*, II, p. VII), et on n'échelonnerait pas ce prophète ou plutôt prédicateur, *maretan* (*Yaçna*, XXX, st. 6), depuis la Bactriane jusqu'en Arménie, à travers un espace de temps qui embrasse 50 ou 60 siècles, s'il avait réellement vécu. Cela n'est-il pas de toute évidence? L'histoire ne se joue pas ainsi des personnes qui lui appartiennent, qui ont vécu de sa vie, qui ont fait partie de l'humanité en chair et en os. Il est vrai que Haug retrouve Zoroastre dans *Djaradashṭi*, personnage védique qui est mentionné dans le VIIe M., h. 70 (et non 37), st. 7. Mais cette

rites judaïques[1], doivent être pour nous, dans la restitution des rites primitifs de la religion aryenne, d'une valeur infiniment moindre que les rites védiques. Les rites védiques, cela se voit assez, ont encore peu subi les entreprises de l'initiative personnelle. Sans doute, ils ne nous présentent plus les rites primitifs dans leur intégrité; quelque lent que doive avoir été le changement opéré sur les formes liturgiques par suite du passage des Aryas de la religion naturelle au naturisme, les formes étant de leur nature toujours plus résistantes que l'esprit

identification est tout à fait illusoire, d'abord, parce que les deux noms ne peuvent en aucune manière être ramenés au même type étymologique; puis, parce que le passage védique ne se rapporte en rien ni au Zoroastre traditionnel ni à sa doctrine. La traduction qu'en donne Haug (*loc. c* II, 242) est des plus forcées. Enfin, à tous ces arguments, ajoutons celui qui résulte du rapport dans lequel les gâthâs mettent Zoroastre avec les Mages, dont il est l'ami : *Ijaṭ mizdem Zarathuštrô magavabjô côist parâ*, de tout temps Zoroastre promit aux Mages une récompense (*Yaç.*, LI, st. 15; cf. Haug, II, 200, 208). Or, les anciens Irâniens, on le sait, et le massacre qu'en fit Darius le prouve (Hérod., III, 79, et l'Inscript. de *Nakch-i-Rustam*), détestaient les Mages, et ainsi les bons rapports de ceux-ci avec le prophète témoignent de l'âge moderne de Zoroastre. — Concluons donc que Zoroastre, comme semble l'indiquer déjà son nom, est l'expression personnifiée d'un ensemble de croyances astrales mèdes; et que ce nom a été placé à toutes les pages de l'Avesta par les sectateurs du magisme, par ceux qui tenaient à sanctionner, sous l'autorité d'un personnage mystérieux, une œuvre de réforme religieuse, dont l'Avesta même est le code ou la loi. Que cette réforme soit arrivée longtemps après les Achéménides et que, politiquement parlant, elle n'ait prévalu que sous les premiers Sassanides, que par conséquent l'Avesta aussi, dans sa plus grande partie, date de cette époque, cela est plus que probable. (Cf. Lassen, *Z. f. d. K. d. M.*, VI, 350.) Les Parsis même avouent qu'il est postérieur à Alexandre (V. Spiegel, *Münchner gelehrt. Anz.*, 1854, p. 473).

[1] Voy. Spiegel, *Avesta*, II, p. CXIX. Pour s'expliquer l'étonnante analogie que le Zoroastrisme offre avec le Mosaïsme, on doit se rappeler que les Israélites, et avec eux les doctrines mosaïques, s'étaient répandues dans l'Assyrie et au delà, dans la Médie jusqu'aux confins de l'Inde, dès le règne de Tiglatpileser, 740 ans avant J.-C. (II, *Reg.* XV, 29; XVII, 6), 180 ans avant l'avènement des Achémé-

qui les a créées[1], un changement à un degré quelconque a eu lieu, cela est incontestable. Mais enfin, ce changement, quelque considérable qu'on veuille le supposer, ne saurait être comparé à celui qui est intervenu pour les rites perses. Le rapport de ces changements de part et d'autre, et c'est tout dire, est comme celui de l'action du temps, lente et insensible, et de l'intervention réfléchie de l'homme, toujours plus ou moins prompte et pressée. Aussi peut-on croire que ce n'est pas sans de bonnes raisons que le pasteur védique faisait toujours appel aux anciennes coutumes (*pûrvyâni*) dans la célébration de son culte[2] et qu'il disait : « J'invoque Dieu comme l'invoqua autrefois mon père »: पूर्वं पिता हुवे[3]; et ailleurs : « Nous voulons procéder au sacrifice comme nos antiques ancêtres : यथा नः पितरः परासः प्रत्नासो ऋतम् आशुषाणाः[4]; et encore : « Nous invoquons (les dieux) suivant l'antique coutume »: पूर्वया निविदा हूमहे वयं[5]; et enfin : Comme dans l'ancien temps (*pratnavat*), je veux célébrer le tout-puissant, *tançavishṭham*, le (dieu) antique, *pratnam*[6];

nides. — Il va sans dire que dans cet échange, plus d'un élément religieux perse est à son tour allé enrichir le judaïsme.

[1] Movers, dans son savant et excellent ouvrage : *Das phönizische Alterthum* (I, 237 sq.), rapporte un exemple remarquable de cette persistance que mettent les formes du culte à se perpétuer à travers les changements des religions et des populations, pendant des milliers d'années. Nous voulons parler de la fête annuelle qu'on célèbre encore à Sour (*Tyrus*), depuis la plus haute antiquité, sous le nom de « mariage de l'eau douce avec l'eau de la mer ».

[2] *R.-V.*, III, 5, 2, st. 3; II, 952.

[3] *Ib.* I, 6, 7, st. 9; I, 287.

[4] *Ib.* IV, 1, 2, st. 16; III, 21. On peut traduire aussi : « nous voulons obtenir ou atteindre, (*âçushânâḥ*, let de *çvi*; cf. *aç*. Benfey *Gloss. ad Sâm. V.* s. h. v.), le bien », ou : « faire les invocations. »

[5] *Ib.*, I, 4, 15, st. 3; I, 715.

[6] *Ib.* VI, 2, 7, st. 7; III, 678.

« nous te prions, ô Agni, comme Manu (t'a prié) » : मनुषत् त्वा निधीमहि अग्ने[1].

Ainsi les pasteurs védiques avaient conservé, suivant leur propre conviction, les formes premières du culte, et comme la même garantie ne nous est pas offerte dans les Gâthâs des Iraniens[2], nous sommes autorisé à prendre pour guide dans nos informations sur les rites primitifs le Véda plutôt que l'Avesta. Dès lors il devient évident aussi que ces rites ne pouvaient être nombreux.

Maintenant, quels étaient ces rites? Pour répondre à cette question avec discernement et justesse, supposons ici, ce qui par la suite se changera pour nous en certitude, que la religion commune des ancêtres des Aryens de l'Inde et de l'Irân s'identifiait ou à peu près avec la religion naturelle, la religion qui est l'attribut constitutif de l'humanité et à laquelle elle tend constamment à revenir. Si donc il y a quelque part des documents authentiques qui nous montrent les formes avec lesquelles, dans cette religion fondamentale, l'homme pratiquait le culte de Dieu, nous pouvons, je crois, nous en servir comme d'un criterium, pour arriver avec les indications du Rig-Véda, à la restitution du rite principal des ancêtres aryens. Or, ces documents nous les avons; ils sont déposés dans le livre historique que nous nommons la Bible[3]. Con-

[1] *R.-V.*, V, 2, 7, st. 1 ; III, 324.

[2] Le culte de la prière et de l'offrande (*mîzdem han*, offrir un don) se trouve d'ailleurs dans les Gâthâs (cf. *Yaç.* XLIV, § 17 sqq.) sous une forme aussi simple qu'élevée (Cf. Haug, II, p. 10) ; mais il est impossible de méconnaître dans ce langage le travail de la pensée réfléchie et savante. Cela n'est pas vraiment primitif.

[3] Nul autre peuple ne se trouva jamais placé, sous tous les rapports, dans des conditions plus favorables pour recueillir et pour conserver intactes les annales primitives de son histoire que le peuple hébreu, si peu nombreux et si concentré d'esprit; il est tout d'une pièce.

sultant donc la Genèse, nous voyons que, pour célébrer l'acte principal du culte de Dieu [1], on dressait un autel, מזבח, qui consistait en une pierre, אבן, et que pour rendre cet autel digne, symboliquement parlant, d'être le siége ou la demeure de Dieu — בית־אל —, on versait dessus une matière onctueuse qui, dans un pays où croissait l'olivier, devait être de l'huile, שמן [2]. Devant cet autel ainsi consacré, on invoquait, prosterné et les mains étendues en haut [3], Dieu par son nom, קרא בשם [4], et pour rendre plus expressif sans doute et plus efficace cet hommage spirituel, on l'accompagnait d'une offrande matérielle, qui était l'oblation, le sacrifice, מנחה. Cette oblation se composait naturellement de ce qu'on avait de plus précieux en produits végétaux ou animaux. On la déposait sur l'autel, qu'on avait garni de bois, et on y mettait le feu. La flamme consumait le don offert, le sacrifice était complet, il était *monté* tout entier vers la divinité; et c'est pourquoi on l'appelait עֹלָה [5].

Voilà comment se pratiquait, suivant un des documents écrits les plus anciens que nous connaissions, le culte de Dieu dans la religion naturelle des premiers âges. Il n'y a là encore rien des rites systématiques et excessivement compliqués des Hébreux mosaïques, et l'humanité étant identique à elle-même, nous pouvons admettre comme chose prouvée,

[1] *Gen.* IV, 3, 4; 26; VII, 20; XII, 7, 8; XIII, 4, 18, XIV, 18 sqq.; XXI, 33; XXII, 5 sqq; XXVI, 25; XXVIII, 18, 22; XXXI, 13; 44 et *alibi pluries.*

[2] וַיִּצֹק שֶׁמֶן עַל־רֹאשָׁהּ (*Gen.* XXVIII, 18). — Cf. XXXV, 14.

[3] *Ib.* XVII, 3, 17; XXII, 5; XXIV, 26, 52.

[4] *Ib.* XII, 8 et *alibi.*

[5] On rend ce mot par *holocauste,* mais ce n'en est pas le sens propre; il signifie *élévation* (de l'hostie vers Dieu), de la racine עלה, *ascendit.* — Cf. *Jud.* VI, 20, 21, où la chose est rendue visible.

que c'est aussi avec cette simplicité biblique que le rite du culte divin se déroulait chez les ancêtres des Aryens, chez ces hommes antiques qui, pieux comme les patriarches d'Israël, conversaient comme eux avec la divinité : पूर्वे ऋतसाप देवेभिर् ग्रवदन्, dit le Véda[1]. On aurait tort, ce me semble, de vouloir restituer les rites primitifs d'après les *Kalpas*[2], quoique ces livres passent pour contenir le rituel védique; c'est le rituel brahmanique, en vérité, qu'ils nous donnent, et cela est tout autre chose[3]. Nous avons déjà écarté le Vendidad-Sadé, comme ayant subi, trop évidemment, les inspirations de la Thora. Il faut donc prendre les éléments de notre restitution dans les seuls hymnes du Rig-Véda, où, sans aucun doute, les formes du culte se rapprochent le plus, d'après les textes déjà cités, de leur forme première.

Si ce que nous venons de dire est fondé en bonne critique, voici quel était le rite du culte divin chez les ancêtres âryens.

Tout chef de famille avait le sacerdoce et pouvait faire l'office de prêtre dans la famille âryenne primitive[4]. Le dieu était considéré comme l'hôte, l'hôte gracieux[5] du foyer de tous les enfants de Manu. Les titres de *bharata*[6], artiste sa-

[1] *R.-V.*, I, 23, 15, st. 2; II, 354.

[2] Voyez à ce sujet le jugement du savant indianiste Roth, *Nirukta*, p. XXX, sq.

[3] Les *Kalpas* ou livres liturgiques passent, chez les Indiens même, pour avoir une origine bien plus récente que les *Mantras* et les *Brâhmanas*, et cette origine est purement humaine. (Cf. Roth, *Nirukta*, XXIV, sq.)

[4] Cf. *Yaçna*, XLV, st. 11, où le « maître de maison » *dèñgpati* (= *dampati*) et celui qui allume le feu, *çaoshjâç*, adorateur ou sacerdote, sont identiques (Cf. Haug, I, c. II, 248).

[5] *Atithie cârun* (*R.-V.*, IV. 1, 1, st. 20; III, 12; — IV, 1, 2, st. 12; III, 19 et *al.*).

[6] *Ib.*, II, 1, 7, st. 1; II, 446. Mot remarquable en ce qu'il est

cré, poète, chantre, de *vâghata*[1], porteurs d'offrandes, et autres, sont ainsi attribués, encore dans le Véda, aux chefs de famille, et le fait que l'*arya*[2] remplissait réellement les fonctions sacerdotales résulte d'un nombre de passages suffisant pour qu'on ne puisse le contester. « (Moi) chef de famille (*arya*), dit un hymne, je te présente aujourd'hui, ô dieu rayonnant (*çipivishṭa*), cette offrande; versé dans les usages, je te célèbre »: प्र तत्ते अद्य शिपिविष्ट हव्यम् अर्यः शँसामि वयुनामि विद्वान्[3]. Plusieurs textes analogues ont été déjà cités à l'occasion d'un autre sujet[4].

Eh bien, le chef de famille dressait un autel, une pierre à large base[5], sous la libre voûte du ciel, ou un foyer de terre[6] — dans sa maison: *své damé*. Cette pierre, ce foyer, destinés pour être le siége, *dhâsi*, de la divinité, rendaient sacré le

devenu un terme ethnique — *bhârata* — et qu'il désigne ainsi les Aryas, ou du moins une partie d'eux (*bhâratan janan*), III, 4, 15, st. 12; II, 930 et *al.*), comme un peuple sacerdotal.

[1] Il y a d'ailleurs beaucoup d'autres mots pour nommer le prêtre, suivant ses fonctions. M. II, h. 5 (II, 440) donne de ces noms au nombre de sept. Ailleurs (III, 1, 9, st. 3; II, 682); on élève ce chiffre à seize, *shôḍçánam ṛitvijân* (C.). — Notons les suivants: *pôtṛi*, qui purifie l'offrande; *havishmat*, qui présente l'oblation; *ṛitvij*, qui sacrifie dans la saison, au moment déterminé (ce qui constitue le rite); *vipra*, qui invoque avec louanges; *praçâstṛi*, qui chante; *hôtṛi*, qui appelle; *néshṭṛi*, qui dirige. — C'est évidemment beaucoup plus tard que les diverses fonctions sacerdotales, déléguées d'abord par le père de famille à un remplaçant *puróhita* (*puras+hita, ante-positus*), ont donné lieu à la division des sacerdotes en classes, d'où enfin la conséquence de la constitution en caste brahmanique.

[2] V. *supra*, p. 10.

[3] *R.-V.*, VII, h. 100, st. 5; cf. *Sâm.-V.*, II, 8, 1, 4, st. 2.

[4] V. *sup.*, p. 10, note 1.

[5] *Grâva pṛitubudhnah* (*R.-V.*, I, 6, 5, st. 1; I, 274.)

[6] *nábháu pṛithivyáh* (*Ib.* I, 21, 4, st. 4; II, 151). *Nábhi*, élévation (cf. *nabel*) = *védi*, autel (Comment.).

lieu où ils s'élevaient et qu'on appelait *vêdi*[1]. Pasteur, et vivant des produits de ses troupeaux, l'*Arya* consacrait cet autel par une onction de beurre liquide[2]; puis, s'étant mis à genoux, *mitajnavah*[3], ou debout, les mains étendues en haut, *uttâna-hastah* (*uçtanâis zaçtâis. G.*), il s'adressait à la divinité en prononçant l'invocation, *havam*[4], et en chantant des prières improvisées[5]. Cependant du bois avait été placé sur l'autel; on l'allumait avec un feu produit par le frottement rapide de deux bâtons (*arâni*)[6], et l'adorateur élevant (*urddhva*) une coupe de bois[7], qui était remplie du suc de la plante appelée sôma, jetait cette liqueur (*indu*) en libation sur le feu, dont la flamme vive consumait aussi l'offrande, *prayas* ou *vâdja*. Cette oblation consistait en beurre, *ghṛita*, en caillé, *dadhi*, et en grains d'orge, *dhânâ*; ou bien en gâteaux, *karambha*, composés de ces ingrédients; ou, enfin, en victimes prises dans les troupeaux[8]. Une marche autour de l'autel, de gauche

[1] Le *Vêdi* védique correspond ainsi au *bethel* biblique (*R.-V.*, I, 21, 1, st. 1; II, 126; — cf. *Gen.* XXVIII, 17). Je ne sais pourquoi Lassen dit qu'il ignore l'origine de ce mot (*Anth. sansc.*, p. 323). Ne dérive-t-il pas de *vid*, savoir? Dans ce sens, il s'applique aussi naturellement à un lieu consacré à Dieu, que dans son autre sens de *posséder*.

[2] *Gṛitaprishṭhan*, ayant un dos de beurre, c'est-à-dire le dessus oint de beurre (*R.-V.*, I, 4, 2, st. 5; I, 159).

[3] C'est presque du français : mis le genou (mis à genoux *mita jnou*) en terre, *â pṛithivyâh* (*Ib.* III, 5, 6, st. 3; II, 978).

[4] De là son nom de *hôtâ*, *zaôtâ* dans les Gâthâs, « qui appelle ».

[5] De là l'antique nom de *kavi*, chantre, attribué aux sacerdotes primitifs (V. *R.-V.*, I, 19, 2, st. 8; II, 55; — I, 14, 7, st. 14; I, 734, et *al.*) Dans les Gâthâs, ce mot paraît avoir un sens défavorable, et il est remplacé par *mantran* (*Yaç.*, XXXII, st. 13).

[6] *Râni* ou *râna* dans les Gâthâs (V. Haug, *l. c.*, I, 126, sq.).

[7] Cette coupe est diversement nommée *camasa*, *pôtra*, *nêshṭra*, *grâva* (de pierre).

[8] Tous ces traits sont empruntés à un nombre de textes trop considérable pour qu'on puisse les citer tous ici; il suffira d'en indiquer les suivants : *R.-V.*, I, 7, 1, st. 2; I, 295; — I, 3, 2, st. 4; I, 123;

à droite[1], paraît s'être ajoutée de bonne heure aux cérémonies du culte, toutes les fois qu'on le célébrait avec solennité.

Tel était, dans sa simplicité première, ce me semble, le rite d'adoration dans la religion des ancêtres des Aryens, et il est plus que probable, parce que cela est comme naturel à l'homme religieux, que cet acte, quant à l'invocation du moins, se répétait trois fois par jour (*trir ahan*[2]), le matin, au lever du soleil[3], *prâtah*, à midi, *mâdhyandinè*, et le soir, *dôshâ*, au coucher du soleil, *uditâ sûryasya*. Cela est dit dans un trop grand nombre d'hymnes pour qu'on n'y reconnaisse aisément un coutume immémoriale[4]. Dans son langage imagé, le Véda appelle ce triple sacrifice : le char à trois roues, *rathas tricakrah*[5], et, par suite de l'envahissement du naturisme, le triple acte d'adoration journalier y correspond aux

— I, 4, 4, st. 2; I, 174; — I, 4, 3, st. 8; I, 170; — I, 4, 2, st. 1; I, 156; — I, 4, 5, st. 2; I, 182; — II, 4, 4, st. 2; II, 598; — VI, 2, 1, st. 46; III, 643; — III, 3, 3, st. 1, 3; II, 817 sq; — III, 5, 1, st. 12; II, 944; — III, 5, 4, st. 4; II, 969; — VI, 5, 8, st. 2; III, 828; — I, 7, 1, st. 15; I, 305 : *jîvayâjam yajatè*, il sacrifie une victime vivante;—I, 22, 6; II, 227, sqq.; *asva*, cheval; *aja*, bouc; *gô*, vache; I, 22, 5, st. 10; II, 223. — Dans les Gâthâs, il est aussi question d'animaux offerts (*daçâ âçpâo*, XLIV, st. 18), mais on n'y parle pas de victimes sanglantes. Plus tard, le culte du sacrifice avec tout son accompagnement de boucherie se trouve chez les Perses comme chez les Hébreux (V. *Herod.* I, 132).

[1] *R.-V.*, III, 2, 7, st. 2; II, 730; — III, 3, 3, st. 15; II, 826 et *alibi*.

[2] *R.-V.*, IV, 5, 9, st. 6; III, 239.

[3] Dans le Véda, c'est avant le lever du soleil, alors qu'on ne distingue pas encore les objets, *na vi cikitè*, etc. (II, 3, 5, st. 11; II, 549. — VI, 1, 9, st. 2; III, 603.)

[4] Cf. I, 4, 4, st. 4; I, 176; — I, 7, 4, st. 7; I. 339 : *trih divêdivê*, trois fois chaque jour; — I, 21, 3, st. 3; II, 144; — II, 2, 7, st. 2; II, 501; — III, 2, 16, st. 1, 4, 5; II, 771 sqq.; — IV, 2, 2, st. 1; III, 71, — IV, 4, 5; st. 3 : *tryudâyan dadê vah*, je vous présente le (sacrifice) trois fois renouvelé (III, 184; et *al. pl.*).

[5] *Ib.* IV, 4, 4, st. 1; III, 179 et *alibi*. De même chez les Iràniens. V. *Yaçna*, XLIV, § 5; ap. Haug, II, p. 8; 81.

trois stations de Vishnu [1], le soleil [2], que ces actes sont destinés à célébrer.

[1] *Tríṇi padâ vi cakramê Vishṇuḥ* : Vishnu a accompli trois pas (I, 5, 5, st. 18), *yatô vratâni paspaçé*, auxquels il a rattaché les œuvres saintes (*ib.* st. 19; I, 226).

[2] Vishnu vient de *viç*, pénétrer, qui pénètre (par ses rayons).

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

CHAPITRE V

Maintenant y avait-il dans la religion première des Aryens d'autres rites que ceux qui se rapportent directement au culte de la divinité? Y avait-il des rites d'initiation pour cette vie et pour l'autre? Des rites pour la naissance, pour le mariage et pour la mort? Y avait-il déjà des institutions religieuses à la manière des *sanskâras* ou sacrements dont traitent si longuement le Mânavadharmaçâstra et le Vendidad? J'avoue qu'à l'exception de quelques indices dont je vais parler et auxquels, au surplus, on ne saurait attribuer une signification religieuse proprement dite, je n'en ai trouvé trace ni dans le Rig-Véda ni même dans les Gâthâs. Cependant Manu appelle les Sanskâras des œuvres védiques [1]. Pourquoi les appelle-t-il ainsi? parce que, dit le commentateur, qui n'est jamais à court de raisons, parce qu'ils ont le Véda pour racine, वेदमूलत्वात्[2]. Rien n'est pourtant plus douteux, et à ce sujet il est à propos de rappeler cet avertissement de la Bhagavad-Gîtâ : « L'utilité du Véda pour le brâhmane intelligent est comme celle d'une fontaine bien alimentée [3] », ce qui veut dire que le brâhmane

[1] *Vâidikaiḥ karmabhiḥ* (*Man.*, II, 26).

[2] C. de Kullûka *ad Man.*, II, 26.

[3] *Yâvânartha udapâné sarvataḥ sanplutôdaké, tâvân sarvêshu vêdêshu brâhmanasya vijânataḥ* (*Bh.-G.*, II, 46), m. à m. autant (il y a) d'utilité dans une fontaine alimentée d'eau de tous côtés, autant dans tous les Védas pour le brâhmane intelligent. — Ce langage me rappelle celui du Véda qui compare l'amitié de la divinité à un seau, *kóça*. De même que le seau sert à monter l'eau du puits, *âcyavayâmô'vatê na kóçan*, de même l'amitié des dieux sert à obtenir tous les biens. (Voy. IV, 2, 7, st. 16; III, 97.)

se sert du Véda comme il convient à ses intérêts, qu'il fait de ses textes ce qu'il veut[1]. Et en effet, ils ont fait sortir du Rig-Véda le brâhmanisme, la religion la plus formaliste du culte le plus simple.

Nous ne pouvons donner à nos recherches une allure analogue, et ne trouvant point clairement indiqué dans les mantras du Rig-Véda d'autre rite essentiel que celui qui se rapporte directement au culte de la divinité[2], j'en conclus que les ancêtres âryens n'en connurent point d'autre. Les formes sont plus tenaces que l'esprit qui les crée, elles lui survivent toujours. Si donc les ancêtres des Indiens et des Irâniens avaient eu un rituel pour les principaux états de la vie, leurs descendants, bien que perdant l'intelligence des doctrines primitives, auraient conservé, à un degré quelconque, l'expression liturgique de ces croyances. Les analogies historiques nous permettent même d'affirmer qu'ils auraient conservé ces formes en raison inverse de l'affaiblissement du sens qui les avait établies. Les Egyptiens, les Chinois, les Romains, les Mexicains, pour ne nommer que ces quatre peuples formalistes par excellence, ne le sont devenus qu'à mesure que l'élément religieux proprement dit, l'élément spiritualiste spontané, qui avait donné naissance à leurs rites, s'est retiré

[1] C'est d'ailleurs là l'inconvénient auquel prêtent les livres sacrés de toutes les religions, sans en excepter la Bible. La Bible s'y prête même plus que tout autre livre sacré, puisque chacune des innombrables sectes, jusque et y compris les Mormons, ont su y trouver la consécration de leurs doctrines. C'est bien étrange. D'un autre côté il y a là, suivant moi, l'argument le plus victorieux en faveur de la liberté morale.

[2] Le rite d'adoration pouvait avoir d'ailleurs, suivant la disposition du célébrant, des formes diverses, et un hymne (V, 1, 3, st. 10; III, 271) le fait entendre : *bhûri nâma vandamânó dadhâti pitâ*, le père (ou sacerdote) a pour célébrer (Agni) beaucoup de formes.

d'eux, à mesure que leur religion s'est matérialisée [1]. On peut ainsi formuler une loi générale, à savoir que la puissance de multiplication des choses matérielles s'accroît en proportion inverse de la perte que subit l'énergie spontanée de la vie spirituelle.

Une preuve qui concourt d'ailleurs puissamment à démontrer que les ancêtres des races brâhmanique et perse avaient de rites juste ce qu'il faut pour que le sentiment religieux trouve à se manifester, c'est qu'une sobriété de ce genre se remarque constamment chez toutes les races primitives qui sont pures encore de tout mélange ethnique. Cette pureté de sang, qui n'existait certes chez aucun des peuples que nous venons de citer comme dotés d'une surabondance de rites, était le partage des Germains [2]. Eh bien, les Germains qui avaient conservé à un degré remarquable la simplicité de la notion divine [3], et, partant, la pureté de la morale [4], continuant ainsi, au sens essentiel du moins, la religion première de l'humanité, la religion naturelle ; les Germains n'avaient d'autres rites religieux que celui de l'adoration, auquel est toujours inséparablement uni celui du sacrifice. Des rites religieux proprement dits ne présidaient chez eux ni à la naissance, ni au mariage, ni à la mort. Les cérémonies que pra-

[1] La multiplicité et la complication des rites chez les peuples du Mexique et de l'Amérique centrale contrastaient de la manière la plus étrange avec la pénurie de leurs doctrines. (Voy. Brasseur de Bourbourg *Popol Vuh*. Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine, p. CXV, et *alibi*.)

[2] « *Nullis aliis aliarum nationum connubiis infectos, propriam, et sinceram, et tantum sui similem gentem exstitisse arbitrantur* (Tacit., *Germ.*, IV). »

[3] « *Deorumque nominibus appellent secretum illud, quod sola reverentia vident.* »

[4] « *Severa illic matrimonia : nec ullam morum partem magis laudaveris. — Nemo enim illic vitia ridet. — Plusque ibi boni mores valent, quam alibi bonæ leges.* » (*Ibid.*, IX, XVIII, XIX.)

tiquaient les Germains, aux trois moments les plus solennels de la vie, avaient un caractère purement civil ou militaire [1]. Il n'y a pas, que je sache, un seul témoignage historique qui permette d'affirmer le contraire.

Si maintenant nous interrogeons la religion d'une race qui est tout à l'opposé de la race germanique, la race hébraïque, nous voyons que là aussi, tant que cette race se conserva pure de tout mélange, il n'est question que d'un seul rite, le rite du culte de Dieu. Il faut aller jusqu'au chap. XVII de la *Genèse*, et alors que le sang térachite s'était mélangé déjà avec le sang égyptien — מצרית [2] — pour voir s'ajouter à ce rite unique, un rite religieux pour consacrer la naissance, le rite de la circoncision. Quant aux rites relatifs au mariage et à la mort [3], on n'en voit trace dans les documents bibliques de la première période [4], par où on voit, pour le dire en passant, que ceux qui ont pensé que le mariage a un caractère

[1] Tacit. *Germ.*, XIII, XVIII.

[2] *Gen.*, XVI, 1, 3, 4.

[3] Abraham gémit sur la mort de Sara et la pleura (*Gen.*, XXIII, 2; cf. XXV, 9). Voilà tout. — Les Germains aussi se bornaient aux signes naturels de la douleur: *lamenta ac lacrymas* (Tacit., *Germ.*, XXVII).

[4] A la mort de Jacob et de Joseph, on voit, il est vrai, qu'il est question de rites funéraires; mais alors nous sommes en Égypte, et l'Égypte, pour tout ce qui tient à l'organisation religieuse et sociale, est un pays à part, dans l'état de nos connaissances actuelles de l'antiquité. On dirait qu'elle seule se soit trouvée en possession complète de cette civilisation de tête qu'inaugura la famille ethnique, dont les tendances matérielles semblent absorber, dès son origine, toutes les autres facultés humaines; je veux parler de la race caïnite (Cf. *Gen.* IV, 17, 21 sq.). Je considère, en effet, comme une chose inadmissible et démentie par les textes mêmes, que le déluge fût universel. Il n'atteignit pas le séjour de la race caïnite, race qui créa la civilisation purement extérieure et matérielle, par suite de la désertion qu'elle avait faite du culte de la vérité religieuse et morale, de l'idée pure et parfaite. (Voy. mon *Mémoire sur l'universalité du déluge*, et les *Lettres* relatives au même sujet.)

social plutôt que religieux, et qui, par suite, ont institué le mariage civil, ont fait tout simplement, sans s'en douter probablement, un retour vers un état de choses qui était pratiqué aux origines de la société [1].

Ainsi, et pour revenir aux ancêtres aryens, il n'y a nullement à s'étonner, vu le caractère de leurs croyances qui, comme nous les verrons, les assimile aux races adonnées à la religion naturelle ; il n'y a nullement à s'étonner qu'ils ne connussent d'autre rite religieux que celui du culte de Dieu. Et les pasteurs védiques, quoiqu'ils fussent païens déjà, puisqu'ils rendaient un culte aux phénomènes de la nature, ne l'étaient toutefois pas encore assez, l'étant de trop fraîche date, pour que leur vie religieuse eût pu déjà se revêtir de cette organisation conventionnelle et savamment dressée que les civilisations n'acquièrent qu'à mesure que la religion se constitue en système de gouvernement politique. Aussi le Véda, qui paraît placer dans un âge contemporain de ses hymnes les premiers essais de multiplication des rites, en attribuant aux Ribhavas et à leur pieuse industrie la division des coupes, *camasâs* [2], qui représentent symboliquement le sacrifice,

[1] Au sujet du mariage, l'état premier s'est conservé, il paraît, au Japon. « Jamais on n'appelle un prêtre pour les cérémonies du mariage », dit un auteur qui avait résidé 14 ans au Japon et qui, par conséquent, devait connaître les mœurs japonaises (Titsingh, *Cérémonies usitées au Japon*, p. 41.)

[2] « L'aîné (*Ribhus*) a dit comme ça (*iti*) : fais deux coupes. Le puîné (*Vibhvâ*) a dit comme ça : faisons (en) trois. Le plus jeune a dit : fais (en) quatre. Voilà. » : *jyéshṭha âha camasâ dvâ karéti kaniyán trîn kṛinavâméty âha ; kanishṭhadha caturas karéti* (*R.-V.*, IV, 4, 1, st. 5; III, 168). Cf. IV, 4, 3, st. 2, 3; *ib.*, p. 176 : *ékan vicaka camasan caturdhâ*, vous avez divisé en quatre la coupe unique. » « Les dieux ont gracieusement accepté leur œuvre : *apóhy éshâm ajuscanta dévah* (IV, 4, 1, st. 9; p. 170). » Enivrés (*mandatah*) d'un si beau succès, ils ne se sont pas arrêtés à mi-chemin, ils ont appliqué leurs travaux à tous les dieux.

et la formation du char sacré *(ratha)* [1], c'est-à-dire le développement des formes du culte ; je dis, le Véda appelle les rites ou cérémonies le frein *(raçanâ)* du dieu [2]. L'expression serait plus que hardie, si elle n'était l'indice d'une naïveté touchante. Néanmoins, c'est par là que la forme *(rûpa)* commence à prendre le dessus sur l'esprit et que l'influence du sacerdoce grandit outre mesure. C'est par les rites que le prêtre se subordonne la divinité d'abord, puis, par une conséquence nécessaire, la société qui voit en lui le père de la divinité : *pitâ* [3].

Néanmoins, et quoique la riche organisation liturgique du brâhmanisme commence à se dessiner fort clairement dans les hymnes, je ne trouve pas qu'il y soit question déjà d'un rite consécrateur de la naissance. On voit seulement, par un hymne du *Mandala* X, que Tvashtri, le dieu aux mains heureuses *(supâṇim dêvâm* [4]*)*, l'ouvrier créateur κατ'ἐξοχήν, est préposé aux naissances. « Que Tvashtâ, dit le texte, que Tvashtâ qui préside aux naissances heureuses, accorde une longue durée à votre vie [5] ». Ailleurs, un hymne adressé aux Ribhavas, qui paraissent être des hommes consacrés dieux, dit : « O Ribhavas, vous qui connaissez de la naissance [6],

[1] Ils ont fait un char bien roulant, *rathan yé* (*Ribhavah*) *cakruh suvṛitan.* (*R.-V.*, st. 8; p. 169, et *alibi.*) »

[2] Les hommes dirigent le (dieu) avec le grand frein : *manushah pra tan mahyâ raçanayâ nayanti.* (*R.-V.*, IV, 1, 1, st. 9; III, 6.)

[3] *Ib.*, st. 10; p. 7. — Ces idées sont tout à fait étrangères aux *chants* des Iraniens. Les *maretans* ou prophètes des Gâthas ont mieux su garder le caractère purement religieux et spirituel de leur fonction que les *kavis* ou poètes védiques. Ils ont en cela le caractère des prophètes hébreux.

[4] *R.-V.*, VI, 4, 6, st. 9; III; 795.

[5] *Iha tvashṭa sujanimâ sajôshâ, dirghamâguh karati jîvasé vah* (Ap. Roth., *Zeitschr. der D. M. G.*, VIII, 468).

[6] *Vidânasô janmanô* (*R.-V.*, IV, 4, 2, st. 2; III, 171). La construction de ces mots semble indiquer que la naissance est du ressort des Ribhavas, qu'ils y président.

réjouissez-vous suivant les rites (ou les saisons) ; le moment heureux de la libation [1] avec nos invocations est arrivé pour vous. »

Il peut y avoir là, et dans quelques autres passages analogues, un indice qu'il existait chez les pasteurs védiques un rite consécrateur de la naissance. Mais en fût-il ainsi, il n'en serait pas moins fort hasardé de vouloir reconstituer ce rite avec des données aussi vagues. L'invocation des Ribhavas dans ces rites nous interdirait d'ailleurs d'attribuer de tels rites aux ancêtres âryens, car le culte des Ribhavas n'est certainement pas primitif dans le védisme. Les religions de la première antiquité ne connaissaient pas des personnifications divines comme celle de ces trois frères, hommes divinisés, et, en tout cas, des demi-dieux [2] seulement.

Nous n'avons rien à constater par rapport au rite du ma-

[1] M. à m. pour vous sont arrivées les ivresses (du Sôma, c'est-à-dire de la libation): *san vô madâ agmata san purandhih.* — Le commentateur explique *purandhih* par *stutir*, louange, hymne. Le sens étymologique de ce mot revient, ce semble, à « plein d'intelligence » de *pura+dhi* (Cf. Benfey, *Gloss. ad Sâma-Véda*, p. 124).

[2] Le mot « demi-dieu » se trouve déjà dans les hymnes : *arddha-dêva* (*R.-V.*, IV, 4, 10, st. 8; III, 204). Dans cet endroit, il est appliqué à un rishi ou héros nommé Trasadasyu. Cette promiscuité de la nature divine et de la nature humaine appartient à l'âge du syncrétisme et s'ajoute à bien d'autres preuves pour démontrer que le Rik contient des éléments de toutes les époques religieuses de l'Inde. Les demi-dieux sont une conception de l'âge mythologique, âge secondaire, où la conscience religieuse déjà affaiblie cherche à se tirer d'affaire par une sorte de compromis avec la divinité et avec la langue. C'est à peine si le christianisme a pu arrêter l'entraînement général par l'institution du culte des saints. Et encore! Marie, malgré tout, tend sans cesse à s'élever au-dessus de la Trinité. M. A. Nicolas a essayé dans certains de ses ouvrages de donner une expression littéraire à ce sentiment superstitieux par excellence. — Preuner (*Münchner gelehrte Anz.* 11 mai 1859) a savamment démontré l'absence des demi-dieux dans la haute antiquité des religions italiques.

riage. Si le mariage avait eu un caractère religieux chez les ancêtres des Indiens et des Irâniens, les hymnes du Rig et du Yaçna, en auraient assurément conservé quelques indices [1]. Nous sommes donc autorisé à penser, pour le dire encore, que le mariage chez les Aryas était une institution purement sociale. Cela n'empêche qu'il ne pût avoir un caractère sacré. Nous en trouvons la preuve dans un hymne du IIe Maṇd., adressé aux Aditis, où on lit : अारे मत् कर्त रत्सूर इव आगः « éloignez de moi le mal comme un enfant *illégitime* [2]. » On voit par là que l'adultère était un crime dans la société àryenne, un crime social.

Quant au rite funéraire, nous ne pouvons guère douter que les rudiments au moins n'en existassent dans la religion des ancêtres de nos deux races. En effet, les Indiens et les Irâniens, comme nous le verrons en son lieu, croyaient à une vie à venir, ou plutôt à la continuité de l'existence humaine. Cette croyance, ils ne pouvaient la tenir que de leurs ancêtres, et si elle entraînait chez eux une intervention liturgique de la religion soit au moment du trépas soit aux funérailles, ces rites devaient se rattacher à une coutume primordiale. Cependant on ne trouve la trace d'aucun rite mortuaire dans les hymnes védiques ou dans les chants irâniens, excepté dans le Xe Mandala, qui contient, ce semble, des textes que l'esprit brâhmanique a déjà fortement travaillés. C'est d'après eux et d'après les Sûtras attribués aux brâhmanes Asvalâyana et Kâtyâyana, que Max Müller a donné le rituel entier du

[1] Le seul endroit dans les Gâthâs où il est question de mariage (*Yaç.* LIII, st. 5) ne contient rien qui rappelle ou fasse deviner un rite. C'est une exhortation à ceux qui se marient à se donner l'un à l'autre avec sincérité. (V. trad. Haug, II, 37).

[2] *R.-V.*, II, 3, 7, st. 1 ; II, 558.

service funéraire dans le brâhmanisme [1]. Le difficile est de retrouver le rite primitif dans ces amplifications ; peut-être est-ce là une entreprise au-dessus de nos forces, et, tout point de comparaison faisant défaut, je me garde de la tenter.

Ce qu'il est permis de dire cependant, parce que cela est tout naturel, c'est que la partie essentielle du rite primitif a dû consister en prières, prières qui accompagnaient le mort jusqu'au moment de l'enterrement accompli [2]. Les stances suivantes me paraissent un écho à peine altéré de la voix primitive : « Va, pars dans ces voies antiques qu'ont suivies nos ancêtres ! Tu verras les deux rois, Yama et le dieu Varuna, qui se réjouissent des offrandes. Va avec les pères, avec Yama, avec le bonheur mérité dans le ciel le plus élevé [3] ». Et pendant qu'on se disposait à mettre le mort en terre : « Approche la mère terre, cette grande [4] et large dispensatrice du bonheur, vierge douce comme la laine [5] pour qui suit la voie droite [6] ; qu'elle te retienne du bord du malheur ! [7] » Enfin, déposant le mort dans sa fosse et amonce-

[1] Voyez *Die Todtenbestattung bei den Brahmanen* dans la *Zeitschr. der D. M. G.*; IX ; Appendice.

[2] L'usage de brûler les morts n'est sans doute pas l'usage premier. Il s'est introduit dans les mœurs indiennes soit par les exigences du climat, soit par la crainte de voir profaner les morts et les sépultures par les ennemis dont les Aryas étaient entourés.

[3] *Prêhi prêhi pathibhih gûrvyêbhir yatrâ nah pûrvê pitarah parêyuh, ubhâ râjânâ svadhayâ madantâ yaman paçyâsi Varuṇan ca dêvan; san gachasva pitṛibhih san Yamênêshṭâpûrttêna parama vyôman* (Ap. Müller, l. c.)

[4] *Uru vyacasan*, qui a une grande étendue. C'est à cause de sa grandeur que la terre est appelée aussi *mahî*, de *mahat*, grand.

[5] *Mradâ* de *mṛid*, veut dire rompue, réduite en parcelles, et rendue ainsi douce au toucher comme des flocons (*ûrṇa*) de laine.

[6] *Dakshiṇâvat* veut dire « qui possède la droite ». De là les acceptions religieuses et morales : qui est appliqué au culte, homme pieux, etc.

[7] *Upa sarpa mâtaran bhûmîm êtâm uruvyacasan pṛithivîn*

lant sur lui la terre, on devait chanter ces paroles, ou d'autres analogues : « Exhausse-toi, terre [1] ! ne l'abats pas [2]; reçois-le en amie [3]. Couvre-le, ô terre, comme la mère enveloppe son fils » [4].

Telles sont les quelques indications que nos recherches nous permettent de fournir relativement aux rites de la religion commune aux ancêtres des races védiques et perse; et, pour le dire encore une fois, il n'y a rien d'étonnant qu'elles se bornent à si peu de chose. Là où règne vraiment l'esprit religieux, les formes sont rares et peu accentuées. L'expression préférée du cœur qui a l'intime et vif sentiment de la présence de Dieu est la prière, *mantra*, et voilà précisément aussi, comme on le verra par la suite, l'instrument religieux principal des pasteurs védiques et des agriculteurs [5] iràniens. Ce fut donc aussi celui de leurs ancêtres communs, et ainsi il est même impossible de supposer qu'ils aient eu des rites tant soit peu nombreux et, moins encore, des rites compliqués. Quel peuple est plus religieux, plus pénétré de l'idée de Dieu que le peuple germanique? Eh bien, les Germains, anciens et modernes, ont toujours eu en aversion les formes religieuses trop nombreuses et trop accusées [6]. Quel peuple

suçêvân; *urṇâ mṛdâ yuvatir dakshiṇâvata êshâ tvâ pâtu nirṛtêr upasthât.*

[1] L'usage de former au-dessus des tombes des tertres ou éminences remonte, comme on voit, à l'origine de la société.

[2] C'est-à-dire ne l'oppresse pas, ne lui fait pas de mal.

[3] M. à m., sois à lui avec une bonne réception, avec un doux accueil.

[4] *Uchvancasva pṛithivi mâ ni bâdhathâḥ sûpâyanâsmai bhava sûpavancanâ*; *mâtâ putran yathâ sicâbhyênan bhûma ûrṇuhi.*

[5] C'est surtout cette qualité d'agriculteur, *vâçtrya*, que les Gâthâs attribuent aux Iràniens, par opposition à leurs ennemis les nomades. (Cf. *Haug, Die F. G.*, II, 235).

[6] Nous avons déjà cité Tacite, et il est démontré que ce fut surtout pour avoir voulu trop mécaniser ou encombrer de formes

fut plus formaliste en religion que les Romains? Aucun, assurément; et il l'était, il l'est encore, parce qu'il est dépourvu ou peu s'en faut, du sens spirituel et supra-sensible [1], de cet esprit dignement religieux qui n'évite sans doute pas l'erreur, mais qui du moins ne se laisse pas submerger dans la superstition et dans le jésuitisme.

la religion que Rome vit échapper à son sceptre spirituel tout le Nord germanique. Nous n'accusons pas la Papauté, institution qui a du bon, mais cet esprit romain, païen et formaliste, qui a faussé l'esprit de la Papauté dans la plupart des papes et qui vient d'engendrer le dogme de l'infaillibilité. C'est trop prendre à la lettre le fameux vers :

« Tu regere imperio populos, Romane, memento. »

(Virg. *Æneid.*, VI, 851.)

[1] Cf. Doellinger, *Heidenthum und Jud.*, p. 471, 526 sqq., 532 sqq., 694 : « *Die Römer waren eigentlich nie von einer Idee erfüllt.* » — Ils n'avaient pas même une doctrine religieuse, un code religieux, une mythologie, une histoire poétique. (*Ib.*, p. 467 sq.). Cf. Mommsen, *H. R.*, I, 12, p. 198 et *alibi* (trad. franç.). En revanche, ils poussaient la superstition et, par suite, le formalisme à outrance. Cela s'explique historiquement par leur origine excessivement mêlangée, et mélangée d'éléments inférieurs. Les ancêtres romains étaient un ramassis d'aventuriers, de vagabonds et de brigands; c'était à vrai dire l'écume des peuples italiques.

CHAPITRE VI

Après avoir déterminé, dans les limites du probable, l'élément liturgique ou cérémonial de la religion première des Aryens, j'aborde le chapitre de ses croyances. Pour opérer sur un fond historique, nous ne pouvons nous dispenser de rechercher d'abord les croyances de la religion irânienne et de la religion védique.

Ce qui est évident, c'est que le caractère de l'une et de l'autre de ces religions est le *naturisme*. Mais entre le naturisme des gâthâs et le naturisme des mantras, la différence est considérable. Le naturisme irânien qui, comme tel, est assez caractérisé par le culte rendu à la terre ou à l'âme de la terre, *géus urvâ* [1], rayonne d'ailleurs d'un éclat spiritualiste et monothéiste tellement pénétrant, qu'il vous laisse comme ébloui. Aussi, c'est de bien près qu'il faut examiner la religion des gâthâs pour y démêler des principes païens. Sans doute, elle est dualiste, mais son dualisme n'est pas

[1] V. *Yaçna* XXVIII, st. 2 ; « *khshuvishâ gèuscâ urvânem*, je veux adorer l'âme de la terre. » Cf. st. 5 et XXX, st. 2 : *çraotâ gèus*, écoutez la terre » ; « l'âme impérissable de la terre, *urvâ gèus asjâo*, prie les mains élevées » (*Ib.*, XXIX, st. 5). Agissant par elle-même, comme un principe de vie intelligente, l'âme de la terre est appelée aussi *tashâ gèus*, formateur de la terre (*Ib.* XXIX, st. 2 et *alibi*). — Le mot *gâo*, ne désigne la terre, dont le nom ordinaire est *zâo*, que d'une manière symbolique, car il veut dire, au propre, *vache* ou *taureau*. La preuve que c'est bien la terre qu'on entend par là, c'est qu'il est parlé, XXXII, st. 10, des champs (*vâçtrâ*) du *gâo*, et ailleurs, XXXIV, st. 14, de sa culture : *gèus verezènê*. (Cf. Haug, *ouvr. cit.* I, p. 71.

absolu ; les deux principes sont présentés comme des jumeaux, *yèmâ*. De là il résulte déjà que l'un d'eux est antérieur et, par conséquent, supérieur à l'autre. Et les gâthâs ne démentent pas cette conclusion. Ormuzd y apparaît comme le seul vrai (*asha*) Dieu par lequel existe la première vie : *â aṅhus paouruyô bavat* [1] ; il est le créateur de la vie, *damîm aṅhèus* [2] ; la source de la vérité, *patâ ashahyâ paouruyô* [3] ; le vivant par essence, *ahura* ; le premier, *paourvîm* [4]. « O Mazda ! je t'ai médité, toi l'Etre primordial, *aṭ thwâ mènhi paourvîm Mazdâ*, le même à jamais, *hâmô â nûremcit* [5]. »

L'autre principe, au contraire, n'existe point à vrai dire, car il est *aka*, le non-être, le néant, la négation [6]. En tout cas, il est dans un rapport d'infériorité et, par conséquent, de dépendance, relativement à Ormuzd. C'est là un point très-important à considérer et sur lequel, plus d'une fois encore, nous aurons à revenir.

La religion des gâthâs a ainsi une telle élévation philosophique que son caractère de pureté primitive en devient positif, et nous permet de conclure à une plus grande pureté encore de la source d'où elle dérive. Cette source, qui ne peut être autre que la religion des ancêtres de la race indo-irânienne, n'a pu, par conséquent, être troublée déjà par des croyances naturistes, croyances qui sont toujours, dans la

[1] *Yaçna* XXVIII, st. 12.
[2] *Ib.* XXXI, st. 8.
[3] *Ib.* XLIV, st. 3.
[4] *Ib.*, XXXI, st. 8.
[5] *Ib. ib.*, st. 7. — *A nûremcit*, en tout temps. Voy. sur ce mot Haug, *ouvr. cit.* I, p. 134.
[6] *Yaç.* XXX, st. 3. La valeur du mot *aka*, qui désigne celui des jumeaux qui n'est pas le bon, *vohu*, est catégoriquement déterminée par XXXIII, st. 6, où le mot *ka* (*kayâ*, instr. du fém. *kâ*) signifie *existence, être* : *â vahistâṭ kayâ*, avec l'essence du meilleur (esprit). Haug (*l. c.* I, 198 sq.) a démontré le sens de *aka* avec beaucoup de science et de sagacité.

série des agents contraires à la vérité morale, le ferment qui commence l'œuvre du désordre.

Mais examinons les données de la religion védique.

Le caractère de la religion des mantras est nettement naturiste. Le naturisme védique ne consiste plus en pures intuitions; il comporte une certaine abstraction physique des phénomènes cosmiques, ce qui veut dire qu'il incline à personnifier les manifestations de la nature extérieure. Ces personnifications se déterminent par l'impression que les phénomènes font sur l'imagination.

Il n'y a pas encore de parti pris; rien d'arbitraire, rien de réfléchi, rien d'arrêté sous l'empire d'un formalisme dogmatique. Les pasteurs sont sous le charme de la nature, comme l'est partout et toujours le peuple, le vrai peuple. « Je ne sais si je suis ce (monde), » dit un de leurs chantres. « Je suis troublé et vais comme pris dans ma pensée : *na vijânâmi yad iva idam asmi nihyah sannanddhô manasâ carâmi*[1]. » C'est pourquoi il envisage les phénomènes comme le moment les lui présente, tantôt « salutaires et purs comme des soleils, » *pâvakâsah çucayah sûryâ iva*, tantôt « funestes et terribles comme de mauvaises apparitions » : *satvâno na ghôravarpasah*[2].

Dans ce naturisme, qui n'était ainsi que l'image réfléchie des phénomènes dans l'homme placé au niveau de la nature, tout cependant, par un procédé mystérieux (*guhyêna vratêna*[3]), tendait à l'unité. On peut prouver, par une infinité de textes, que les mots qui dénommaient les diverses manifestations de la nature, suivant leurs caractères les plus appa-

[1] *R.-V.*, I, 164, st. 37 ; II, 277.

[2] *Ib.* I, 11, 7, st. 2 ; I, 575. — Ceci est dit des Rudras ou Maruts, les vents. — Les *Satvânas* sont de mauvais génies.

[3] Expression appliquée à l'identification du cheval (le soleil) avec d'autres dieux. (*R.-V.*, I, 22, 7, st. 3; II, 240).

rents, étaient en dernière analyse des épithètes de l'esprit qui agit dans la nature; la grande, la resplendissante Aditi (*pṛithivî, jôtishmati Aditi*) qui enfante le soleil, *savituh savé*[1], et soutient la terre, *dhârayat kshitim*[2]. Aditi est ce qui est né et ce qui naîtra[3], elle est le ciel et la terre mêmes, désignés aussi par un seul et même mot, le mot *rôdasî*. C'est pourquoi Rôdasî est invoqué au même titre qu'Aditi : « Que nous soyons à Aditi »[4], qui est « tous les dieux et toutes les créatures »[5]; que nous soyons à Rôdasi, dont les dieux sont les enfants[6]. »

Mais le pasteur védique arrête-t-il définitivement sa pensée

[1] *R.-V.*, I, 12, 8, st. 9; I, 623; — V, 6, 10, st. 6; III, 551. — Ce jeu de mot n'est pas futile; il indique que le soleil à son tour est l'être qui engendre (*sû*).

[2] *Ib.* I, 20, 3, st. 3; II, 107.

[3] ज्ञातं अदितिर् ज्ञानित्वं (*Ib.* I, 14, 5, st. 10; I, 721).

[4] अदितये स्याम (*R.-V.* I, 6, 1, st. 15; I, 252).

[5] विश्वे देवा अदितिः पंच जनाः (*Ib.* I, 14, 5, st. 10; I, 720). Le commentateur veut que ces *panca janâs* ou cinq races (*gentes*) soient les quatre castes et les Nishâdas, c'est-à-dire les aborigènes: चत्वारो वर्णा निषादः पंचम. Mais l'expression, dans le Véda, ne désigne sans doute que le peuple arya, divisé primitivement en cinq familles. (Voy. d'ailleurs, Haug, I, 231). Il se peut aussi que l'expression embrasse tous les peuples, le genre humain.

[6] अनु व्यम रोदसी देवपुत्रे (*R.-V.*, I, 24, 6, st. 4; II, 380. — VI, 2, 2, st. 7; III, 646). — La concision de *dêvaputrê* se rend bien par l'allemand : *Götterbesprosste.* — Cf. III, 5, 1, st. 8; II, 942 : रोदसी (द्यावापृथिव्यौ) महो देवान बिभ्रती le ciel et la terre ont produit les grands dieux. » Ailleurs cependant ce sont les dieux qui donnent naissance au ciel et à la terre. (Voy. I, 21, 12, st. 3; II, 178). Sûrya, le soleil, est appelé leur père (I, 22, 2; st. 2; II, 214). — Il y a là cette confusion qui est le caractère du naturisme et qui se remarque aussi, à un degré bien moindre cependant, dans les gâthâs.

à cette Aditi ou à cette terre et à ce ciel qu'il adore [1], qu'il appelle son père et sa mère [2]? Le ciel et la terre [3] constituent-ils réellement en sa conscience la Divinité suprême? Non, évidemment, car il se demande « comment ils sont nés : *kathâ jâté* [4]? » par quelle cause, *kéna hétuna*? laquelle de ces divinités, qu'il conçoit à la fois unies et séparées [5], est antérieure à l'autre : *katarâ pûrvâ*? [6] Il y avait donc en lui un sentiment que le naturisme n'avait pu ni satisfaire ni étouffer; il sentait que les choses visibles, même dans leur ensemble, ne présentent pas la vraie condition de l'Etre suprême. Ce sentiment, auquel Gœthe fait allusion quand il dit :

Denn die Natur ist aller Meister Meister,
Sie zeigt uns erst den Geist der Geister :

La nature enseigne souverainement le génie même, car

[1] *R.-V.*, III, 5, 1, st. 3; II, 939.

[2] *Ib.*, V, 3, 10, st. 16; III, 405; et l'h. 11; st. 2; p. 407.

[3] Ce n'est point chez les races sémitiques seulement, comme un auteur l'a prétendu pour en tirer une conclusion systématique, que le ciel est placé en premier lieu quand on parle du ciel et de la terre. Dans les hymnes on lit aussi souvent, et même plus souvent: द्यावापृथिवी le ciel et la terre, que पृथिवी द्यौः la terre et le ciel. « Rends un culte au grand ciel et à la grande terre » महि महे दिवे अर्चा पृथिव्यै (*R.-V.* III, 5, 1, st. 2, 3; II, 938). Dans le même hymne, st. 19, on lit : que la terre et le ciel, पृथिवी द्यौः, nous écoutent, शृणोतु नः Voy. encore IV, 5, 10, st. 1; III, 239 : द्यावाभूमी, ô ciel! ô terre! protégez-nous, त्रासीथां नः; et *al. pl.*

[4] *Ib.* I, 24, 6, st. 1; II, 378.

[5] समान्या वियुते (*Ib.* III, 5, 1, st. 7; II, 941).

[6] *Ib.* I, 24, 6, st. 1; II, 378.

c'est elle, en définitive, qui nous montre l'esprit des esprits ; je dis, ce sentiment ne se ferait-il pas jour dans l'hymne où on lit, que les qualités divines de celui qui est le souverain de la terre et du ciel par sa puissance ne sont atteintes ni par les dieux ni par les hommes ni par les eaux [1], c'est-à-dire par la nature entière ? Il n'y a pas de doute, le pasteur védique entrevoyait la vraie condition de la divinité, il pressentait vivement que Dieu est esprit, tout en le faisant, quant au moral du moins et pour oser l'aborder, à sa propre taille, à la taille humaine.

Il y a dans le Véda des passages qui semblent être inspirés par le spiritualisme le plus pur. Tel est, p. ex., celui où le chantre dit : « Je vois ici le maître du monde (*jagaṁvân*) avec les yeux de mon âme [2]. » Sans doute, des idées panthéistiques toujours contraires au spiritualisme, à moins qu'elles ne soient purement idéales, se trouvent nettement formulées dans plus d'un hymne [3] ; mais ces formules, à cause même de leur netteté, ne sont évidemment pas l'expression des croyances de l'âge védique premier. Le naturisme aboutit au panthéisme concret comme à sa fin, mais cette conclusion ne s'opère pas d'un bond ; pour y arriver, il faut du temps et

[1] न यस्य देवा देवता न मर्ता आपो अंतम् आपुः । स प्रक्षिका वत्तसा रुमो दिवश्च (*R.-V.*, I, 15, 7, st. 15; I, 800).

[2] Il y a simplement dans le texte : avec l'âme ou l'esprit, *manasâ* ; अपश्यम् अत्र मनसा (*R.-V.*, III, 3, 9, st. 6; II, 868).

[3] Voy. p. ex. IV, 3, 2, st. 6 ; III, 128 : वपुरस्य (इंद्रस्य) सर्गाः l'univers est le corps d'Indra ; — II, 2, 1, 2, st. 9; II, 472 : यो विश्वस्य प्रतिमानं बभूव « qui (Indra) est l'identité du tout », de l'univers, *sarvasya jagataḥ* explique le scoliaste. Voy. encore VI, 4, 4, st. 18 ; III, 773 : तद् अस्य रूपं ce monde est sa forme (la forme d'Indra).

beaucoup de temps. Le Véda, parce qu'il est sans dates chronologiques, nous donne pour ainsi dire en bloc des formations religieuses fort différentes entre elles, et dont l'apparition successive est, par conséquent, séparée par de longs intervalles. Chez les Irâniens, l'idée panthéistique n'a jamais pu nettement prévaloir contre le spiritualisme; le seul indice que j'en trouve est au chap. XXXI, st. 9 du Yaçna, où il est dit que la terre, ou plutôt l'âme de la terre qui la forme, était en Mazda : *thwè â gèus tashâ*.

Une des preuves les plus concluantes, à mon sens, du fond spiritualiste du védisme, et, partant, du caractère spiritualiste des croyances des ancêtres aryens, c'est la désignation de la divinité dans les hymnes par le mot *asura*. Si nous prenions pour base de notre démonstration les textes des gâthâs ou ceux des inscriptions Achéménides, nous n'aurions pas de grandes recherches à faire, car le mot *ahura*, qui forme partie intégrante du nom d'Ormuzd, y a toujours un sens décidément spiritualiste; il désigne le *vivant* par excellence, le créateur. Les inscriptions le célèbrent en disant : « Un grand dieu est Ahuramazda qui est le plus grand des dieux, qui a créé cette terre-ci, qui a créé ce ciel-là, qui a créé l'homme, qui a donné à l'homme sa supériorité : *baga vazarka Auramazdâ. hya mathista bagânâm. hya imâm bumim adâ. hya avam açmânam adâ. hya martiyam adâ. hya siyâtim adâ martiyahyâ* [1]. » Et les Gâthâs : « O Ahura, qui est le premier producteur, le père de la vérité? qui a créé leur voie au soleil et aux astres? qui grandit la lune et la diminue, si ce n'est toi? *Ahura. kaçnâ zâthâ patâ ashahyâ paouruyô. kaçnâ qèng ctarèmcâ dât advânem. kè ya mâo ukhshyéiti nerefçaiti thwaṭ* [2]. « O Ahura! qui a formé la haute terre avec ses

[1] Westergaard, *Zur Entziff. der Achäm. Keilsch.* dans la *Zeitsch. f. die K. des M.* VI, 386.

[2] *Yaçna* XLIV, st. 3.

richesses? qui ne cesse de tirer du père le meilleur enfant? Pour connaître ces choses, je viens vers toi, ô Mazda, le saint intelligent, créateur de tout ce qui existe: *Ahurâ. kê berekhdhâm tâṣt khshathrâ maṭ ârmaitîm. kê uzemem côreṭ vyânayâ pṭhrem pithrê. azem tâis thwà frakhshmê avâmî Mazdâ. cpeñtâ mainyû viçpanâm dâtârem*[1]. « Ahuramazda distribue l'opulence, l'immortalité et la félicité des bons sentiments à qui est son ami en esprit et en réalité: *Mazdaô dâdâṭ ahurô haurvatô ameretâtaçcâ. vañhêus vazdvarê manañhô yê hôi mainyû skyaothanâiscâ urvathô*[2].

Ces citations, qu'on pourrait aisément augmenter, montrent clairement que les Irâniens attachaient au mot *ahura* le sens spiritualiste κατ'ἐξοχήν, le sens d'Esprit suprême. Mais ce n'est pas sur l'Avesta seul que nous devons nous diriger ici; l'Avesta a subi, plus ou moins, l'influence de la philosophie religieuse mosaïque ou celle du magisme. Pour conclure du mot *ahura* au caractère de la croyance des ancêtres aryens, c'est donc par les hymnes védiques, purs de toute influence étrangère, que nous devons chercher à nous éclairer ici.

Eh bien, les hymnes, pour le dire tout de suite, attribuent au mot *asura* le sens que lui attribuent les gâthâs et ils l'emploient comme elles. Sans doute, le naturisme védique ramène volontiers notre terme à un sens physique, mais en cela il ne le dénature pas, car ni *asura*, ni tel mot abstrait qu'on voudra, n'est dans sa signification première un pur signe, et ainsi, quoiqu'il dérive de *as*, être, il doit impliquer une idée

[1] *Yaçna*, st. 7.— Le mot *khshathra* signifie proprement, je crois, les forces, de là: ce que ces forces produisent, les divisions, les possessions, les richesses. — Armaiti, la piété, est aussi un des noms de la terre. Cf. Haug, I, 93.

[2] *Yaçna* XXXI, st. 21; p. 67; éd. Brockh. — *Skyaothanâis*, par des actions, en réalité; *vazdvare*, au propre, la possession; de là, bien-être, bonheur, etc.

physique [1]. Ainsi on le trouve comme synonyme de *prâṇa*, souffle, et c'est dans ce sens qu'il est appliqué à Rudra, le vent, dans le 42e hymne du 5e Mandala : « Honore par des adorations Rudra, le divin souffle [2]. » Il a un sens concret dans beaucoup d'autres passages encore ; néanmoins, on ne peut hésiter sur sa valeur spiritualiste, quand on le voit appliqué à la représentation suprême de la « Divinité », *dêvatva*, mot qui est déjà à lui seul la preuve que les pasteurs s'élevaient à l'abstraction du Dieu-Esprit [3]. Cette divinité, ce Dieu suprême (*dêva jyêshṭha*) [4], c'est Indra. Indra est le grand nom de l'asura, *mahat* (*asurasya*) *nâma* [5], et cet asura qui

[1] Le verbe *être*, qui est le terme métaphysique par excellence, représente, nous l'avons montré dans un écrit spécial, une idée physique, car *as*, *esse*, *sein*, est, par aphérèse, le radical *vas* (cf. l'allem. *war*, ancienn. *was*) *couvrir ; demeurer*. Un grand nombre de langues le rendent par un verbe qui signifie *se tenir, être debout, sthâ* (sansc.), *hesten* (pers.), *stehen* (allem.), *estar* (rom.) d'où le franç. *être*. Cela explique comment une langue peut avoir plusieurs verbes *être*, plusieurs verbes employés dans ce sens. L'arabe en a une douzaine ; le chinois en a au moins trois : *'wéï*, *tsáï*, *chí*, auxquels on peut ajouter encore *yeou*. En hébreu, *haia*, être, a le sens premier de *respirer ;* en arabe, *kâla* signifie d'abord *être assis*, ainsi que le sansc. *âs*, qui est aussi employé avec l'acception d'*être*.

[2] रुद्रं नमोभिर् देवम् असुरं दुवस्य (*R.-V.*, V, 3, 10, st. 11 ; III, 403). Souffle, vent, esprit. La filiation est ici la même que pour l'hébreu רוּחַ (*Gen.* I, 2) *ventus, aura, spiritus Dei*. — La glose védique de Yâska, *Nirukta*, p. 54, éd. Roth, l'explique par « esprit ». Cf. Burnouf, *C. sur le Yaçna*, p. 70 sq., 450. — Roth, *die höchsten Götter der arisch. Völker*, dans la *Zeitsch. der D. M. G.* VI, 69, sq.

[3] भजंत विश्वे देवत्वं tous vénèrent la divinité. (*R.-V.*, I, 12, 4, st. 2; I, 598). *Bhajanta viçvé devatvam nâma ṛitam sapanto amṛitam êvaih, denn wahrlich glauben die Gottheit alle, den Wahren; Ew'gen, wie Brauch ist* (*éva*) *ehrend* (Benfey.)

[4] *Ib.* V, 4, 5, st. 2 ; III, 436.

[5] स्वरॉचिः । महत् तद् वृष्णो असुरस्य नामा, brillant par lui-même, il porte le grand nom de fécond Asura (*R.-V.*, III, 3, 9, st. 4 ; II, 867).

brille par lui-même, *svarôcih* [1], qui a la puissance par lui-même [2], *svakshatra*, est l'esprit du ciel, *divô asurah* [3], le créateur, *savitâ* [4]. C'est vers lui que s'élève le chant du poète [5]; c'est lui que le pasteur invoque en s'écriant : « O Indra, roi des dieux, protége les hommes! ô Asura, conserve-nous!

त्वं राजेंद्र ये च देवा रत्ता नृन्पाह्यसुर त्वमस्मान् [6]

Je crois qu'il nous est permis à présent de tirer une conclusion, que la suite de nos recherches justifiera d'ailleurs amplement. Cette conclusion, la voici : L'esprit du naturisme aryen indique une tendance métaphysique très-prononcée. Cette tendance n'a pu leur être inspirée par le culte de la nature extérieure, culte qui suit, on le sait d'ailleurs, une voie tout opposée. Les Aryens avaient donc hérité de leurs ancêtres l'élément spiritualiste qu'on démêle au fond de leur religion : donc, ces ancêtres ont cru que la Divinité est Esprit, ils ont professé la croyance au Dieu-Esprit.

L'induction est, ce me semble, de toute justesse. En effet, le sentiment spiritualiste ne saurait *naître* d'un sentiment phy-

[1] *R.-V.*, III, 3, 9, st. 4; II, 867.

[2] स्वक्षत्रं असुरः (*Ib.* I, 10, 4, st. 3; I, 502).

[3] *Ib.* V, 3, 9, st. 3; III, 390. Cette expression reporte spontanément la pensée au רוח אלהים de la Genèse.

[4] *Ib.* IV, 5, 8, st. 1; III, 233. — L'étymologie de *Savitâ* de *sû generare* est donnée II, 4, 6, st. 1; II, 604.

[5] इंद्र अनर्वाणं श्लोकम् आ रोहसे दिवि «O Indra, puisse notre chant monter sans obstacle dans le ciel.» (I, 10, 1, st. 12; I, 476.)

[6] *Ib.* I, 23, 10, st. 1; II, 337. — O Indra, le premier de ceux qui reçoivent un culte, viens! इंद्र आगहि प्रथमो यज्ञियानां (VI, 3, 18, st. 1; III, 733).

sique ou matériel. A regarder superficiellement les choses, on dirait le spiritualisme des écoles brâhmaniques né du naturisme védique ; il en est né en tant qu'il se manifeste comme pseudo-spiritualisme, je l'accorde ; mais en tant qu'il renferme des idées et des vues qui sont d'un spiritualisme à l'épreuve de la science philosophique, le brâhmanisme n'est pas et ne peut pas être de filiation naturiste : il remonte, à travers le naturisme védique, et par des filons qui, comme nous venons de le montrer, y sont encore fort apparents, à un spiritualisme primitif, au spiritualisme qui a constitué la religion commune des ancêtres de la race brâhmanique et de la race irânienne.

Voilà donc une première croyance restituée à la religion aryenne primitive. Nous ne pouvons en rester là ; car la croyance à la spiritualité de la divinité constatée, on se demande aussitôt si cette spiritualité s'est appliquée à la divinité une ou à une divinité multiple, si les anciens aryens ont été monothéistes ou polythéistes. En effet, la croyance à la Divinité-esprit n'implique pas nécessairement celle au Dieu un et unique.

Nous avons présenté déjà, au commencement de ce chapitre, des arguments fort concluants tirés des gâthâs et qui permettent d'affirmer que la religion irânienne était au fond plutôt monothéiste que polythéiste, puisque Ormuzd y est présenté comme l'Etre vrai et réel (*asha*) et Ahriman, ou plutôt le menteur, *dregvâo* [1], comme le non-être (*aka*). Mais la doctrine des gâthâs est tellement sublime de splendeur métaphysique et de sainteté, que la preuve par elle du monothéisme primitif des Aryens pourrait paraître quelque peu suspecte de jehovisme. C'est donc encore au Véda et au Véda seul que nous devons nous adresser pour nous former une conviction sur le sujet dont il s'agit.

Eh bien, d'un bout à l'autre du Rig, les hymnes chantent

[1] *Yaçna*, XXX, st. 1, 5.

sur tous les tons qu'Indra, que nous connaissons déjà comme le grand Asura, la Divinité suprême, qu'Indra est tout : *simah* (*Allheit*). « O Indra, tu es invoqué par les hommes, ô Tout [1]. » Indra est l'Unique, *ékah*, que les sages prononcent de beaucoup de manières [2], et auquel ils donnent des formes diverses, toutes les formes, *viçvarûpah* [3], suivant qu'il manifeste telle ou telle énergie : *anyâdanyad asuryan* [4]. On l'appelle Indra, Mitra, Varuna, Agni, Yâma, Vâyu, etc., il est les Viçvadèvas, c'est-à-dire « tous les dieux » : *Indra viçvadévô asi* [5]; tous les dieux sont en Indra : *dévâ bhavatha viçva Indrâ* [6].

Voilà qui est clair. Indra, qui est tous les dieux, est ainsi au fond le seul et unique Dieu, et comme il peut s'identifier avec tous les dieux et avec chacun des dieux [7] en particulier,

[1] इन्द्र क्रुयसे नभिः सिमा (*Sâma Vêda* I, 3, 2, deç. 4, st. 7; p. 27, éd. Benfey). La stance correspond au Rig, VIII, h. 4.—*R.-V.*, I, 15, 9, st. 6; I, 813.

[2] एकं सद्विप्रा बहुधा वदंति (*Ib.* I, 22, 8, st. 46; II, 286. — *Sadviprâh* qui célèbrent la vérité. — Cela revient à ce que disent les théologiens philosophes, que Dieu a tous les noms et qu'il n'en a aucun.

[3] *R.-V.*, III, 3, 9, st. 4; II, 867.

[4] *R.-V.*, III, 3, 9, st. 7; II, 869.

[5] *Sâma-V.*, II, 3, 2; 22, st. 2; p. 91, éd. Benf. corresp. à *R.-V.*, VIII, h. 87, st. 2.

[6] *R.-V.*, III, 5, 1, st. 17; II, 947.

[7] Avec Varuna (Οὐρανος, symbolisé dans la voûte du ciel, qui entoure et voit tout. Cf. *Indische Stud.* IV, 428). *Rig-V.*, IV, 4, 10, st. 3; III, 202 : « Je suis Indra-Varuna » ग्रहमिंद्रो वरुणः; — avec Agni : *Indrâgni*, leur nom est uni सध्रयङ्नाम (*Ib.* I, 16, 3, st. 3; I, 849 et *passim.*); avec Vayu (le souffle matinal), *ib.* I, 5, 6, st. 3; I, 229; — avec Varvata, *ib.* III, 4, 15, st. 1; II, 924; avec Maruta, *ib.* IV, 3; 5, st. 4; III, 140; — avec Sûrya, *ib.* st. 1: p. 139; — avec les Açvins : इंद्रमिव, *ib.* I, 17, 4, st. 10; I, 964. — La preuve que le Véda entend réellement identifier, dans ces passages, comme

tout dieu peut à son tour être appelé Indra, c'est-à-dire être appelé le premier, le plus grand des dieux : देवानां देवतमं. Cela a lieu surtout pour Agni [1] et aussi pour Varuna [2], et voilà ce qu'on peut appeler la contre-épreuve du sentiment de l'unité divine chez les Aryas. La démonstration est ainsi complète.

Il est vrai que toute cette unité divine, placée comme elle

dans mille autres, les divers dieux dont les hymnes accolent les noms les uns aux autres, c'est qu'ils les invoquent parfois au singulier par les mots *maghavan*, puissant, *çûra*, héros et autres.

[1] O Agni! tu es Varuna, tu es Mitra, tu es Indra, tu es Rudra, tu es Aryaman, tu es Bhaga, tu es Vishnu, tu es Savitri, tu es Sûshan, tu es Tvashtri, tu es Aditi, tu es Ilâ, etc., tous les dieux sont en toi : त्वे विश्वे देवाः (*R.-V.*, V, 1, 3, st. 1, 2, 3; III, 267; — II, 1, 1, st. 3 sqq.; II, 416 sqq.; — VI, 1, 13, st. 2; III, 616 et *alibi*. Cf. VI, 2, 1, st. 41; III, 642, où Agni est appelé le dieu le plus riche et le plus grand : देवं वसुवित्तमं; et V, 1, 13, st. 6; III, 311 : Comme la jante (embrasse) les rayons, tu embrasses, ô Agni, les dieux, अग्ने नेमिर् अराँ इव देवांस्त्वं परिभूरसि. — Agni est identifié aussi avec Trita.

[2] De Varuna il est dit : ô Varuna, tu es le roi de tous, et des dieux et des hommes : विश्वेषां वरुण असि राजा ये च देवा ये च मर्ताः (II, 3, 5, st. 10; II, 548). Absolument comme Indra qui est appelé leur premier maître, प्रथमो य ईम्भिषे (II, 4, 4, st. 1; II, 598), le roi de l'univers, विश्वस्य भुवनस्य राजा (V, 6, 13, st. 5; III, 559). — Dans plus d'un passage on voit cependant apparaître l'idée d'une hiérarchie divine; p. ex. I, 21, 17, st. 5; II, 201, il est dit que le divin Vishnu est plus puissant que le puissant Indra : दैव्य इंद्राय विष्णुः सुकृते सुकृत्तरः, mais il est évident que les passages de ce genre comme bien d'autres, sont l'œuvre de l'esprit théocratique des brahmanes. Ils ont eu soin d'introduire les origines de leur système dans le livre sacré de la nation et dont eux seuls avaient la garde.

l'est, dans le naturisme, n'est plus qu'une sorte de panthéisme, et nous avons cité plus haut (p. 90 note 3) des textes qui ne permettent pas de douter que les pasteurs védiques ne fussent déjà fortement imbus d'idées panthéistiques [1]. La pensée de l'unité divine a donc fort bien pu être inspirée aux pasteurs par le seul spectacle de la nature, où tout roule dans un cercle constamment le même et sans cesse renaissant, comme la roue dans son ornière [2]. On ne peut donc pas conclure du fait seul de cette unité à la croyance de leurs ancêtres à un seul Dieu. Aussi ce n'est pas ce que nous entendons faire; mais ce monothéisme primitif, il faudra bien l'admettre si nous parvenons à établir que l'unité divine dans le Véda ne prend nullement sa source dans le spectacle de la nature physique. Pour démontrer ce fait, il est nécessaire que nous examinions les croyances morales dont s'inspirent les hymnes iràniens et védiques.

[1] L'idée du Dieu un et unique est évidemment trop forte pour être supportée dans toute sa pureté par une religion physique; elle y dégénère, dans les esprits grossiers, en polythéisme et par suite en idolâtrie ; et dans les esprits penseurs en panthéisme : « l'univers est le corps d'Indra. » Chez les Musulmans elle ne se soutient que grâce à l'énergie avec laquelle Mahomet l'a inscrite dans le Koran.

[2] Image prise dans un hymne à l'aurore. *R.-V.*, III, 5, 8, st. 3, II, 986.

CHAPITRE VII.

Ce qui se manifeste d'un bout à l'autre des chants iràniens, c'est le désir et l'amour du bien, l'aversion et la haine du mal. La pureté ou la vérité de la pensée, de la parole et de l'action : *ashâ vaŋhèus ukhdhaqyâcâ skyaothanahyâ* [1], y est présentée comme le fondement du bonheur dans cette vie et dans l'autre. La vie réelle (*ahu*), la plénitude de l'existence (*haurvatât*) et l'opulence (*khshathra*), puis l'immortalité (*ameretât*), la possession perpétuelle de la demeure du vivant, dépendent du culte constant et fidèle qu'on voue à ces trois choses (*drigu*) [2]. C'est donc un devoir sacré de s'y appliquer et, à cet effet, il ne faut cesser de les demander à celui qui les possède par essence, qui est le bon et le saint par excellence, qui connait et sait tout (*vaêdistô*), Ahuramazda [3]. Il ne les refuse à aucun esprit sincère [4]. « Celui qui appelle la vérité d'un cœur droit, celui-là possède ce qui constitue la réalité (*kayâ*) de l'Esprit par excellence : *Yè zaotâ ashâ erezus hvô manyèus â vahistâi kayâ*. Il donne la vérité (*ashem*), la possession du bon esprit (*vohû khshathrem manaŋhâ*), comme un ami donne à son ami (*fryô fryâi daidît* [5]).

Mais quoique le bien procède d'Ahurà, le bon par excel-

[1] *Yaçna*, XXXIII, st. 14.

[2] *Ib.*, XXXI, st. 21 ; — XXXIV, st. 1, 2, 5 ; — XLIII, st. 2 ; — XLV, st. 5, 6 ; *passim*.

[3] *Ib.*, XXX, st. 3 ; XXXI, st. 1 ; XXXIII, st. 6, 10, 12 ; XXXIV, st. 1, 11, 15 ; XLIII, st. 1, 5, 10, 13 ; XLV, st. 5 ; XLVI, st. 2 ; *passim*.

[4] *Ib.*, XXXI, st. 1, 21 ; XXXIII, st. 6 ; XLVI, st. 2, *passim*.

[5] *Ib.*, LI, st. 20, 21 ; XLVI, st. 2 et *al.*

lence, la pratique n'en est cependant imposée à personne. L'homme s'y décide par choix (*varena*), librement ; il peut choisir le mal (*akem*) [1]. Le mal est une chose vaine, il est la négation de la réalité (*ká*), de l'existence [2], de la création d'Ahura. Aussi ceux qui s'adonnent à cette négation, qui, par conséquent, est le mensonge (*drukhs*), nient ou combattent la réalité : *peshyéinti kâm* [3], ce sont des menteurs (*dregvató*), des daêvas.

Cette donnée sur la nature du mal a un caractère philosophique fort remarquable. Elle s'accorde avec le document biblique qui nous retrace sous des images et avec un langage conformes aux temps primitifs, ce que nous appelons la chute. En effet, qu'est-ce qui caractérise le serpent? C'est la négation de la réalité, la création de Jehovah. La création divine est le monde tel qu'il existe avec ses biens et ses maux, ses lumières et ses ombres [4]. L'être que l'Evangile définit en disant *non est veritas in eo* [5], nie dans la création le mal que le langage imagé de la Bible présente sous la forme d'un arbre. Il dit à la femme : Il n'y a pas de mal, « vous n'en mourrez pas ; mais... aussitôt que vous en mangerez, » c'est-à-dire que vous nierez positivement qu'il y a du mal, « vous serez comme des dieux [6]. »

Le caractère du mal transcendant, le mal proprement dit, consiste donc dans la négation du mal concret qui fait natu-

[1] *Yaçna*, XXX, 3, 5. — La vérité est inhérente au choix, dit une gâthâ : « *Varenâi Mazdâ nidâtem ashem*, Mazda a mis la vérité dans le Varena. » (*Yaç.*, XLIX, st. 3).

[2] *Ib.*, XXXIII, st. 6.

[3] *Ib.*, XLIV, st. 20.

[4] Cf. Isaïas, XLV, 7 ; Amos, III, 6 : si erit malum in civitate, quod Dominus non fuerit. — Voy. mes Lettres sur ce sujet dans l'*Ami de la Religion*, 22 et 27 avril 1862.

[5] Ioan., VIII, 44.

[6] *Gen.*, III.

rellement partie de la création et est l'œuvre du Créateur. Le mal est dans la création comme l'ombre est dans la lumière, et nier l'un, c'est, en définitive, nier aussi l'autre. Et voilà pourquoi et comment le mal c'est la négation, le contraire de la réalité, le non-être (*aka*), « qui ne fut ni ne sera, *yâ nôit vâ aṅhaṭ anhaiti vâ*[1]. » C'est contre ce mal que la Genèse définit d'une manière tout épique, mais que les Gâthâs nous révèlent avec une précision et une clarté philosophiques, dont on ne peut assez s'étonner, que les Iràniens demandaient le secours de l'intelligence (*ciçtis*) [2], car l'intelligence le fait apparaître ce qu'il est, à savoir une chose vaine et, par conséquent, le fait rentrer dans sa vanité, dans son néant (*aka*).

On demandera : mais si le mal en soi n'est rien, s'il est le non-être, une pure imagination, comment a-t-il pu prendre consistance et devenir quelque chose : de rien, rien ne peut sortir. Il y a là, il faut l'avouer, un abîme qu'on ne pourra espérer de sonder que lorsqu'on connaîtra pleinement la nature et la puissance de la liberté morale, qui est aussi la liberté humaine [3]. Le fait est que cette puissance est telle, qu'elle a prévalu en partie contre l'ordre cosmologique, qu'elle lui a fréquemment substitué le désordre, qu'elle a fait pour ainsi dire un principe de ce qui est néant en soi, savoir la négation. Une fois ce prodige accompli, le reste s'en est suivi tout naturellement, c'est-à-dire que le principe est sorti de son état abstrait, qu'il a pris forme et apparence et qu'il s'est posé en

[1] *Yaç.*, XXXI, st. 5.

[2] *Yaç.*, XXX, st. 9, 10.

[3] Ozanam dit (*Dante et la philosophie cath.*, p. 61 ; éd. 1859) : « La providence divine et la liberté humaine, ces deux grandes puissances dont le concours explique l'histoire. » Rien ne paraît être plus vrai ; mais ces puissances elles-mêmes qui nous les expliquera? Faute de cette explication, la science, la grande science, demeure dans un état embryonnaire. Il y a la foi, mais la foi est dogmatique et, par conséquent, n'explique rien.

57956

face de l'Etre personnel comme une autre Personne. Et voilà l'origine du dualisme théologique.

Mais on le voit : ce dualisme, qui est le dualisme perse, suppose le monothéisme, l'existence antérieure de l'Etre. Aussi les Hébreux, qui avaient de l'Etre la conception la plus forte et la plus philosophique qu'il soit donné à l'homme de posséder, devaient-ils considérer comme une absurdité l'érection du mal en principe, en divinité réelle et autonome. Ils niaient donc que le mal existe divinement, c'est-à-dire absolument, et c'est afin de lui enlever le prestige de la réalité souveraine, qu'Isaïe et avant lui Amos dirent hautement que c'est l'Eternel, Jehovah, « Celui qui Est, qui a fait, » עָשָׂה, qui a créé, בּוֹרֵא, le mal. En parlant ainsi, ils remettaient, les choses à leur place. En effet, si le mal concret, les maux, ce qui forme l'ombre dans le tableau de la création et rentre par conséquent dans son cadre, est dans l'ordre de la nature, s'il est l'œuvre de Dieu au même titre que le bien, il s'ensuit que le mal, en tant que négation du mal divin, n'a aucun titre réel à l'existence et ne peut, en aucun cas, être érigé en puissance souveraine et absolue. Le dualisme s'évanouit et avec lui le désordre de principe.

Il s'évanouit aussi, nous l'avons montré déjà ci-dessus, dans le texte de l'Avesta qu'on doit considérer, à bon droit, comme le texte fondamental de la doctrine iranienne. C'est pourquoi il faut donner ici la traduction du passage qui en constitue le morceau le plus important.

« Au commencement, *paouryé*, deux esprits, jumeaux, *yémâ*, ont spontanément fait entendre, *gafenâ açarvâtem*, en pensée, parole et action, l'un le bien, l'autre la vanité : *hi vahyô akemcâ*. Et avec l'un ou avec l'autre, soyez bien-faisants, non mal-faisants.

« Et ensuite ces deux esprits se rencontrent ; ils créent en premier l'existence et la non-existence, *paourvim dazdé*

gaêmcà ajyâitimcâ, et comment (ils veulent que) soit la fin, *yathacà aŋhat apemem* : la vie immorale des menteurs, *aŋhus acistô dregvatâm*, mais la meilleure disposition intérieure, *vahistem manô*, pour le véridique.

« De ces deux esprits choisissez, *varatâ*, ou le menteur, *dregvâo*, agissant méchamment, (ou) l'esprit pur (et) très-saint *ashem maiñyus çpènistô*. L'un se charge du poids le plus dur, l'autre honore avec foi, *fraoret*, et par des actions réelles Ahuraïnazda.

« Vous ne pouvez être adonnés aux deux à la fois : *ayâo nôit eres vishyâtâ* [1]. »

Voilà un texte qui est assurément précieux ; il complète les données bibliques sur l'origine du mal, et, après l'avoir étudié, on comprend mieux comment le mal qui est de Dieu, le mal naturel, a pu être retourné contre lui-même de manière à se dénaturer et à troubler ainsi la nature entière. Telle a été la puissance de la négation, et qu'il faille l'attribuer à cette puissance, *aka*, c'est ce que nous apprenons par le texte précité. Le document biblique, parce qu'il nous montre cette négation sous sa forme psychologique seulement, le doute, pouvait nous laisser dans l'incertitude sur le principe de génération du mal métaphysique, car on peut assigner au doute une autre origine que la négation ; ce qui est impossible, c'est de lui trouver une origine plus philosophique, une origine qui l'explique mieux dans son essence, dans son action et dans sa fin. Sous ce rapport donc, le mythe irânien conservé dans le texte du 30e chapitre du Yaçna éclaire de la plus vive lumière l'apologue consigné dans le 3e chap. de la Genèse ; mais, d'un autre côté, la Bible complète l'Avesta en nous disant sur quoi a porté la négation première. On serait enclin à croire qu'elle eût porté sur le bien ; mais non ; c'est sur le mal naturel ou

[1] *Yaçna*, XXX, 3-6. — Cf. XLV, st. 1, 2 : *eithrè mazdaoñhô dûm*, les sages ont reconnu les deux esprits primitifs, *mainyû paouruyé*,

réel qu'elle a porté, et nous l'avons expliqué. Par là, il est arrivé que ce qui était inoffensif de sa nature, un élément de beauté et d'harmonie dans le concert général, s'est retourné contre son agresseur et que les maux sont devenus malicieux.

Cependant, après avoir considéré dans leur source le bien et le mal chez les Iràniens, voyons ce que nous disent sur ce même sujet les hymnes védiques.

On s'attend naturellement qu'ici la doctrine indienne, noyée comme elle est dans le culte des phénomènes physiques, soit moins claire et moins précise. On peut cependant assez facilement recueillir dans les hymnes un nombre de passages considérable qui prouvent que les pasteurs appréciaient à sa valeur le bien moral et qu'ils n'en ignoraient pas la source. Ainsi ils avaient à un degré remarquable le culte des bonnes pensées *svâdhîh*[1] et de la prière. Ce dernier point est incontestable déjà par la multiplicité étonnante des termes qui désignent la prière, suivant ses modes. Ainsi on l'appelle *brahmâ*, qui élève ou exalte[2]; *dhîti-* ou *dhî*, l'élévation intellec-

[1] *R.-V.*, IV, 1, 3, st. 4; III, 26.

[2] Du radical बृह् croître. Cf. *R.-V.*, III, 3, 5, st. 1; II, 839 : ब्रह्मभूतस्तन्वा excité par la prière, il grandit. Il est fort probable que la prière envisagée ainsi et qui est appelée quelque part une prière nouvelle ब्रह्म नव्यम् (VI, 2, 2, st. 13; III, 651), ait donné naissance au dieu *Brahmâ*, et les prêtres qui avaient fait ce beau coup, étaient, certes, assez habiles pour fonder le *brâhmanisme*. On voit déjà se préparer fort clairement, il me semble, cette métamorphose en divers endroits du Rig, entre autres, II, 4, 11, st. 2; II, 624, où l'officiant est appelé *brahmaputra*, fils de brahma, et plus encore II, 3, 2; II, 529, où le maître de la prière, nommé indistinctement Vrihaspati ou Brahmanaspati, est qualifié de *dêva* et prend son essor vers les dieux : स देवो देवान् प्रति पप्रथे (st. 11), et se fait adresser finalement cette prière : « Entends mon hymne et dirige (ou gouverne) mon fils (c'est-à-dire ma race) »

tuelle[1]; *mati*, la louange mentale[2]; *mantra*, l'effusion lyrique ou inspirée du cœur[3]; *manman*, l'absorption spirituelle qui dévoue tout l'homme intérieur[4]; *gir*, l'invocation qui part de l'abondance du cœur[5]; *vacas*, l'invocation articulée[6]; *mîdhâ*, l'oraison[7]; *hava*, l'appel[8]; *stôtra*, la prière laudative[9]; *varûtrî*, protectrice[10], etc. etc.

सूक्तस्य बोधि तनयं च जिन्व (st 16; p. 538). Voy. aussi les deux hymnes suivants, celui surtout où il est appelé « le père des dieux» देवानां पितरम् (II, 3, 4, st. 3; II, 542). Enfin on remarque (VI, 2, 7. st. 8; III, 678) que l'impie est qualifié de *brahmadvish*, ce qu'on peut traduire « ennemi des hommes pieux », mais aussi « ennemi des *brâhmanes* », mot qu'on trouve entre autres dans un hymne (I, 22; 8, st. 45; II, 284) qui présente des idées trop raffinées pour être, dans son entier du moins, (il a 52 st.) de l'âge védique proprement dit. On y lit : « Les brahmanes qui sont savants ब्राह्मणा ये मनीषिणः connaissent les *quatre* divisions, चत्वारि पदानि, constituant la parole sacrée» वाक्. Au m. I, 16, 3, st. 7; I, 851, on lit le mot brahmane à côté du mot roi, *râja*.

[1] De धी méditer.

[2] De मन् penser.

[3] Ou plutôt l'instrument qui la manifeste, de मन्+त्र. J'ignore si ce suffixe unâdi se rattache au radical *tra-s*, *tre-mo*, *trembler*: ce qui est évident c'est que l'idée d'agiter va parfaitement avec celle d'instrument.

[4] Du rad. मन् redoublé.

[5] De गृ jeter, laisser échapper. Aussi lui trouve-t-on accolée l'épithète « abondante, croissante ou copieuse : गिरः बृहतो » (III, 4, 13, st. 1; II, 914.)

[6] De वच् parler.

[7] De मेध् méditer.

[8] De हु appeler. — [9] De स्तु célébrer.

[10] De वृ couvrir. (III, 5, 9, st. 3; II, 990.)

Une nomenclature aussi riche pour un acte identique prouve évidemment que la prière était chère aux pasteurs, qu'elle leur partait du cœur : *hṛidah*[1]. En effet, rien ne les en rebutait ; ils la qualifiaient de divine : *dhiyan dêvîn*[2]; de fille du soleil : *sûryasya duhitâ*[3]; elle naît du ciel avec l'heure matinale : *divah pûrvyâ jâyamânâ*[4]; elle détruit l'ignorance : *sasarpariṁ amatiṁ badhamânâ*[5]; elle est fortunée, *bhadrâ*; antique, *sanajâ;* ils la tiennent de leurs pères : ce sont leurs ancêtres qui ont trouvé le premier nom de la prière[6]. Aussi

[1] मतिः हृद्यः (*R.-V.*, III, 4, 1, st. 1 ; II, 872).

[2] *Ib.*, III, 2, 6, st. 3; II, 727.

[3] *Ib.*, III, 4, 15, st. 15; II, 932.

[4] *Ib.*, III, 4, 1, st. 2; II, 872.

[5] *Ib.*, III, 4, 15, st. 15; II, 932. — *Sasarpari*, autre nom de la prière : « qui approche par mouvements détournés, qui s'insinue », de सृप् *srip*, *sarp*, serpere.

[6] ते (अस्माकम् पितरः) मन्वत प्रथमं नाम धेनोः (*Ibid.*, IV, 1, 1, st. 16; III, 10). — *Dhénu* veut dire au propre : « vache laitière. » La prière est cette vache, parce qu'elle vous procure du bien en abondance. Cette pensée est exprimée sans détour, VI, 4, 2, st. 7; III, 75 f : « Comme on trait la vache pour son lait, on invoque le dieu ami- गां न दोहसे हवे गोभिः सचायं. L'avidité, ou, si on trouve le mot trop dur, les vues intéressées s'alliaient avec une extrême naïveté à la piété, si sincère pourtant, dans les hommes des anciens jours. « Qui voudrait vous rendre un culte, dieux bons (*vasû*), disaient-ils, si nos prières ne nous rapportaient rien • को वां दाशत्० (I, 22, 2, st. 2; II, 206). « Que ton amitié ne nous soit pas inutile, ô Agni ! »अग्ने सख्ये मा रिषाम वयं तव, est le refrain de 14 stances d'un hymne à Agni (I, 15, 1; st. 6; I, 759). Ailleurs, on dit au dieu qu'il se fera du bien à lui-même, s'il veut en faire à son adorateur : भद्रं करिष्यसि तव० (I, 1, 1, st. 6; I, 51). Ils faisaient avec leurs dieux de véritables marchés. Voy. I, 24, 1, st. 7;

se livraient-ils, deux fois au moins chaque jour, le soir et le matin, à l'effusion religieuse de leur cœur[1], et cet acte d'hommage adressé à l'Être en lequel leur confiance ne faiblissait pas, en lequel ils avaient foi : *nah çraddhitan tè*[2], qu'ils considéraient comme leur père et leur ami, comme un bon pasteur (*sugôpâ*)[3], les portait à des élévations admirables. L'amitié des dieux pour les pasteurs qui est célébrée

II, 360 : विपन्यामहे. — On sait que les patriarches bibliques priaient et honoraient Dieu dans le même esprit. « Si Dieu est avec moi, dit Jacob, et qu'il me garde dans le voyage que je fais ; s'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, etc. Jéhovah sera mon Dieu. » (*Gen.* XXVIII, 20 sqq.) Le bon Jacob fait comme le patriarche Vasishtha (VII, 2, 1, st. 4 ; III, 959) qui entend en user avec Indra comme avec une vache installée dans un gras pâturage, धेनुं न त्वा सूयवसे०. — Les prières sont d'ailleurs désignées aussi par le nom usuel de la vache : गावः (Voy. VI, 6, 6, st. 11 ; III, 871).

[1] दिवे दिवे दोषा वस्वः धिया वयं नमो भरंत एमसि (*R.-V.*, I, 1, 1, st. 7 ; I, 52).

[2] *Ib.*, I, 15, 11, st. 6 ; I, 826.

[3] *Ib.*, III, 4, 7, st. 3 ; II, 897. Cf. I, 19, 4, st. 1 ; II, 66 : « Nous l'invoquons comme les enfants (invoquent) leur père » हवामहे त्वा पुत्रासो न पितरं. — La divinité « dispense les dons désirés comme un père (le fait) à son fils, un parent à son parent, un ami à son ami» आ हि ष्मा सूनवे पितापिर् यजत्यापये सखा सख्ये वरेण्यः (I, 6, 3, st. 3 ; I, 264. — Cf. III, 4, 13, st. 6 ; II, 917 ; IV, 2, 7, st. 17 ; III, 98 ; — I, 19, 1, st. 8 ; II, 46). — Le *sma* ou *smâ* donnant au verbe auquel il se trouve joint (*âyajati*) le sens du prétérit, on traduit avec exactitude « elle a dispensé : » — *varênya*, de वृ, « ce qu'on doit choisir, » est pour *varaṇiya*. (V. Benfey, *Gloss. ad S.-V.*, p. 176.)

dans une infinité de passages, qui est pour eux, suivant un mantra, comme un domicile antique et fortuné[1]; puis, surtout, la certitude morale de la toute puissance divine; voilà sans aucun doute les mobiles principaux de cet amour de la prière auquel nous devons tant et de si beaux hymnes.

[1] पुराणम् श्रोकः कल्यं शिवं वां (*R.-V.*, III, 5, 5, st. 6; II, 974). — Cf. sup. p. 74, note 3, où l'amitié des dieux est comparée à un seau servant à puiser de l'eau.

CHAPITRE VIII

La toute puissance divine est ce qui est de préférence célébré dans les hymnes, et c'est en Indra qu'elle se trouve habituellement personnifiée. Indra, qui est Roi par lui-même *svarâṭ*[1], est chanté dans un langage dont la précision doctrinale et l'élévation rappellent souvent les psaumes. Qu'on en juge. « Tu as fait le monde[2] », tu as produit le jour et la nuit[3] : personne n'est comme toi : *nakir êva yathâ tvan*[4]. L'antique Indra[5], brillant par lui-même[6], a consolidé la terre[7]; il l'a fixée sur sa base, *sadanê sasattha*, qui était confuse et flottante[8] ; il a mesuré les espaces de l'air[9]; il a affermi le ciel[10]; dissipant les ténèbres, *sivyan tamânsi*, il a répandu

[1] *R.-V*, I, 11, 4, st. 9, I, 549.

[2] कर्तेमु त्लोकम् (*Ib.*, IV, 2, 7, st, 17; III, 98).

[3] अह्ना नक्तं आतिरः (*Ib*, IV, 3, 9, st. 3; III, 149); *â* + *atiras*, de तॄ.

[4] *Ib.*, st. 1.

[5] इंद्रः पूर्व्यः (*Ib.*, VI, 3, 14; st. 2; III, 725). Le mot *primordial* exprime bien l'idée de *pûrvya*.

[6] स्वरोचिः (*Ib.*, III, 3, 9, st. 4; II, 867).

[7] यः पृथिवीम् अदंहत्.

[8] नि सामनामिषिरां (*Ib.*, III, 3, 1, st. 9; II, 792).

[9] अंतरिक्षं विममे वरीयः

[10] द्याम् अस्तभ्नात्.

la lumière dans toute l'étendue du ciel et de la terre[1]; il a produit le soleil et l'aurore[2]; il a fait diverses les lumières du ciel[3]; il a lancé les fleuves[4]; il dirige les eaux[5]. Les œuvres d'Indra sont merveilleuses et innombrables : tous les dieux ne sauraient les détruire[6]. Seul roi de l'univers[7], seul il domine, *éka îçé*[8], et porte l'infini[9]. Dans sa main, il tient la foudre[10], dans sa tête la puissance[11] : personne ne lui ré-

[1] आदू रोदसी ज्योतिषा वह्निरू आतनोत् (*R.-V.*, II, 2, 6, st. 4; II, 498.).

[2] सूर्यं उषसं जजान.

[3] असमा अजनो दिव्युतो दिवः (*Ib.*, II, 2, 2, st. 7; II, 478). — Cf. II, 2, 4, st. 2; p. 488 et *al.*

[4] अतृणत् सोराः (*Ib.*, IV, 2, 9, st. 8; III, 110.)

[5] अपां नेता (*Ib.*, II, I, st. 1, 2, 7; II, 467 sqq.).

[6] इंद्रस्य कर्म सुकृता पुरूणि व्रतानि देवा न मिनंति विश्वे (*Ib.*, III, 3, 3, st. 8; II, 821).

[7] एको विश्वस्य भुवनस्य राजा (III, 4, 8, st. 2; II, 900).

[8] *Ib.*, III, 4, 13, st. 4; II, 916.

[9] ववक्षे अमितं (IV, 2, 6, st. 5; III, 83).

[10] C'est une des épithètes habituelles d'Indra et on la trouve sous diverses formes : *vajrabhrit*, qui porte la foudre, *vajrin* ou *vajravan* qui a la foudre, le tonnant, *vajrahasta* der donnerhändige. Les mouvements élégants, corrects et gracieux de la foudre, ont valu, je pense, à Indra, l'épithète de danseur, *nritu*. « Avec ta foudre, ô Indra danseur, tu as brisé les villes» भिनत् (=भिन्नवानसि) पुरः। इंद्र नृतो बज्रेण (I, 19, 4, st. 7; II, 72). — Cf. VI, 3, 6, st. 3; III, 705. — La même image est d'ailleurs appliquée aussi à l'aurore : « Comme la danseuse, l'Aurore révèle ses charmes » अधि पेशांसि वपते नृतूरिव। उषाः (I, 14, 8, st. 4; I, 742).

[11] "हस्ते वज्रं भरति शीर्षणि क्रतुं (II, 2, 5, st. 2; II, 492).

siste[1]. Sa force fait trembler le ciel et la terre[2]. L'immensité du ciel et de la terre n'est dans sa main qu'une poignée (*kâçih*)[3]. Il est le maître souverain de toute vie, *viçvâyôh*[4]; il remplit le monde[5]; il tient dans ses mains (le sort) des nations[6]; il connaît, le premier, tout ce qui est né[7]; il a la toute science, *viçvavidam*[8]. Ses œuvres sont justes[9]; toutes sont pleines de vérité et de puissance[10]. Lui seul possède le bonheur[11], et il le donne, *svarshâ*[12]; ses mains sont bienfaisantes[13], et il a comblé l'homme de ses dons[14]. »

[1] इंद्र नकिः त्वा प्रत्यस्ति (VI, 3, 2, st. 5; III, 691).

[2] द्याम् अमेन रेजयत् प्र भूम (IV, 3, st. 3; III, 122). La position de *prâ* est remarquable. Au lieu de *pra rêjayat*, il y a *rêjayat pra*. Cette tmèse est toute germanique.

[3] *Ib.*, III, 3, 1, st. 5; II, 789.

[4] *Ib.*, IV, 4, 10, st. 1; III, 201.

[5] आपृणद् रोदसी उभे (III, 3, 5, st. 1; II, 839).

[6] आ हस्तयोर् अधिथाः कृष्टीः (VI, 3, 8, st. 1; III, 710.) *Adhithâh* = *adhatsê* de *dhâ*; voy. Benfey, *Gloss. ad S.-V.* s. v. *krishti*.

[7] पुरोभूर्विश्वा वेद जनिमा (III, 3, 2, st. 8; II, 807). *Purôbhûh* avant les (autres) êtres

[8] *Ib.*, V, 1, 4, st. 3; III, 273. Dans ce passage, l'attribution de la toute-puissance s'applique, il est vrai, à Agni, mais le poète vient de dire, dans l'hymne qui précède, st. 1, que Agni et Indra sont identiques : अग्ने भवसि इंद्रः ô Agni, tu es Indra.

[9] अस्य सत्या कर्णानि (II, 2, 4, st. 1; II, 487).

[10] ता तू ते सत्या तु विनृम्ण विश्वा (IV, 3, 1, st. 6; III, 123).

[11] *Ib.*, I, 13, 11, st. 19; I, 689.

[12] *Ib.*, III, 3, 5, st. 4; II, 841.

[13] हस्ता सुकृता (IV, 2, 11, st. 9; III, 120).

[14] मनवे पुरुहूत क्षयत् (II, 2, 8, st. 4; II, 506.) — Ici, comme en maints autres passages (v. sup., p. 33, n. 2) *manu* signifie *homme*.

Eh bien, ce langage n'est-il pas magnifique? Assurément, ce n'était pas le seul culte des phénomènes physiques qui pouvait inspirer de telles paroles aux pasteurs védiques, il y a là des réminiscences d'un âge où l'on connaissait et adorait un Dieu-Esprit. Les pasteurs avaient fort bien pu décliner dans cette connaissance, sans perdre en même temps les formes du langage dont leurs pères s'étaient servis pour célébrer le Créateur. C'est ce qu'ils affirment du reste eux-mêmes, en disant, par exemple, qu'Indra avait été chanté dans les chants anciens comme dans ceux d'aujourd'hui[1]. La forme, nous l'avons démontré déjà (p. 65 sq.), est toujours plus résistante aux influences extérieures que l'esprit qui les a créées[2].

Cependant on peut demander si c'est positivement en la divinité que le Véda voit la source du bien moral, c'est-à-dire si le culte de ce bien est revêtu dans les hymnes d'un caractère dogmatique. Une première étude des textes pourrait en faire douter, elle pourrait faire croire que le bien moral ne se présente dans le Véda qu'à la suite et comme un fruit du bien matériel. En effet, ce que demandent surtout les pasteurs, c'est le bien-être matériel, *vâma*, le bonheur physique, *maghatti*, tout ce qui rend joyeux pour vivre, *mârdikam jivasê*[3], l'opulence qui repose sur une large

[1] (इन्द्रं) यः स्तोमेभिर्वावृधे पूर्व्येभिरु॰ उत नूतनेभिः (III, 3, 3, st. 13; II, 825). « Indra a grandi (a été exalté) par les chants anciens (par ceux du milieu des temps, मध्यमेभिरु) et de même par ceux d'à présent. »

[2] Ceci doit s'entendre avec la restriction que demande la nature de l'esprit dans sa totalité. Considéré ainsi, il ne dépend pas des circonstances; il suit sa propre loi, il est l'esprit de l'humanité qu'il conduit imperturbablement *per fas atque nefas* dans la voie du progrès, quels que soient les modes de ses manifestations particulières.

[3] *R.-V.*, I, 13, 6, st. 9; 1, 650. — ज्ञीवसे est un infinitif védique de ज्ञीव्. Cf. Panini, III, 4, 9.

base[1], une forte virilité, *suviryam*[2], la beauté martiale, *virapêça*[3], beaucoup de vaches et de chevaux[4], l'indépendance et la liberté[5].

Toutefois, ces hommes qui semblent n'aspirer qu'à la possession des biens terrestres, n'en attendent pas la satisfaction de leurs besoins moraux. Ils distinguent ces deux ordres de biens, car ils savent qu'au delà de cette vie il y en a une autre, dont le bonheur est au prix des bonnes œuvres[6]. C'est par leurs bonnes œuvres, *sukṛityayâ*, disaient-ils, que les Ribhavas sont montés se placer dans le ciel, अधि दिवि निषेदुः[7]. C'est pourquoi ils reconnaissaient en Indra le souverain dispensateur non-seulement des biens terrestres, mais aussi des biens célestes. « Prêtres, dit un hymne, Indra est le roi des biens célestes et des biens terrestres[8]. » Et qu'entendent-ils par biens célestes? Ce ne sont pas uniquement les vertus morales proprement dites, comme par exemple, la sagesse ou l'intelligence, l'esprit de conduite, *sucêtuna*, et

[1] ṛayiḥ pṛthubudhnaḥ sabhāvān् (*R.-V.*, IV, 1, 2, st. 5; III, 15.)

[2] C'est-à-dire une famille nombreuse (Voy. I, 8, 5, st. 2; I, 390).

[3] La valeur guerrière était, on le sait, un des traits les plus marquants des pasteurs védiques. Les hymnes à Indra se distinguent en général par l'ardeur des combats. V. par exemple VI, 3, h. 10; III, 715.

[4] *Ib.*, I, 6, 6, I, 279. « Des vaches et des chevaux par milliers » sahasreṣu. Cf. VI, 3, 12, st. 4; III, 720 et *alibi*.

[5] « Protégez-nous contre le mortel trop puissant, » trāsīthāṃ naḥ sahīyaso martāt् (IV, 5, 10, st. 1; III, 239).

[6] Voy. I, 18, 5, st. 5; II, 33. — I, 22, 8, st. 50; II, 289.

[7] *Ib.*, IV, 4, 3, st. 2, 3, 8; III, 176, 178.

[8] adhvaryavo yo divyasya vasvo yaḥ pārthivasya kṣamyasya rājā (II, 2, 3, st. 11; II, 486). *Vasu* est le bien au sens moral.

la bonne réputation, *suçansâ*[1], qui en dépend, mais c'est la foi, *çrat*, et la piété, *dhî*. « Que les dieux nous poussent à la piété[2] », et que « les actions glorieuses soient salutaires en nous[3]. » « J'ai foi en toi! » s'écrie l'adorateur d'Indra, et les paroles avec lesquelles il dit cela, sont très-significatives, car elles marquent que la foi est en lui à l'état de pensée, que sa pensée en est pénétrée : *adhâ mamyê çrat tê*.

La notion du bien moral qui procède d'une source supérieure à celle de la nature visible, aux mouvements de la chair, pour m'exprimer ainsi, était donc vivante dans l'âme du pasteur védique. Mais l'était-elle au même degré, avec la même netteté, avec la même lucidité philosophique que dans celle du cultivateur, *vâçtrya*, irânien? C'est ce qu'il est intéressant d'examiner, et pour cela il faut nous enquérir de l'idée que le pasteur avait sur le mal moral. Nous avons vu avec quelle singulière sagacité les gâthâs définissent le mal en soi en l'appelant *akem*, le non être, et en lui donnant pour expression première le mensonge, *drukhs*.

Le regard des chantres[5] védiques ne pénètre pas aussi profondément le commencement (*paourvîm*) et la fin (*apemem*) des choses que celui des prophètes, *maretânô*, yaçniens.

[1] Opposée à *duhçansa*, qui a une mauvaise renommée, le méchant (II, 3, 1, st. 10; II, 524).

[2] ते नो रुद्रवंतु धिये (I, 16, 6, st. 4; I, 870).

[3] अस्मे (p. अस्मासु) भद्रा सौश्रवसानि संतु (VI, 1, 1, st. 12; III, 574). C'est-à-dire qu'elles portent en nous des fruits du bien moral.

[4] अधा मन्ये अत् ते (I, 15, 11, st. 7; I, 827).

[5] Ces chantres antiques sont appelés *kavi* (pl. *kavayas*), de *ku* chanter, tandis que les auteurs des gâthâs portent le titre de *maretan* pl. *maretânô*) de *mere* parler, annoncer (v. Haug, *die F. G.*, I, 104). La différence des deux doctrines aryennes se caractérise déjà par là.

Le mal, dans les hymnes, ne se présente jamais à l'état abstrait ou de notion philosophique pure, mais toujours sous une forme concrète et positive. Le mal incorporé ou plutôt personnifié sous le nom d'Ahriman (*aŋrô mainyus*) n'apparaît pas encore nettement dans les gâthâs; dans les hymnes, au contraire, le mal est personnifié, et l'être dans lequel il est personnifié s'appelle *Ahi*. Cependant Ahi (et c'est en cela que la religion védique manque du caractère doctrinal de la religion irânienne) Ahi n'est pas, comme Ahriman, la source et l'auteur du mal; Ahi demeure étranger au mal transcendant et à ses manifestations dans l'âme humaine et dans la société. Le mal moral, dont les pasteurs sentent vivement les atteintes, et qu'ils appellent le mensonge, *anṛitam*, le péché ou crime, *anhas*, la tromperie, *drôgha;* le mal moral leur vient ils ne savent d'où. Ils ne l'en ont pas moins en aversion pour cela, et avec la même ardeur qu'ils demandent à la divinité de leur enseigner les bonnes pensées, *svadhîh*[1], ils lui demandent aussi de ne pas les livrer aux mauvaises. « Qu'elle ne nous livre pas aux mauvaises pensées » मा दुर्मतौ धात्[2] — enlevez en moi ce qui est mal, इदम् प्रवक्त यत्किं दुरितं मयि[3];— qu'elle fasse que nos discours soient sans tromperie, नोऽ द्रोघेण वचसा[4] — qu'elle nous délivre du mal, अत्यंहः कृधी नो[5] » — voilà des vœux qu'on rencontre à chaque instant dans les hymnes. Le désir de la sincérité[6] et du vrai (*satyam*)

[1] *R.-V.*, IV, 1, 3, st. 4; III, 26.
[2] *R.-V.*, V, 3, 10, st. 16; III, 405.
[3] *Ib.*, I, 5, 6, st. 22; I, 240.
[4] *Ib*, III, 2, 2, st. 6; II, 711.
[5] *Ib.*, III, 2, 3, st. 3; II, 714. C'est exactement notre « *libera nos a malo.* »
[6] On sait que le nom de « véridiques » *nâsatyaû* (*nâ* + *satya*,

est si fort en eux, qu'il les fait éclater en imprécations non seulement contre le mal, mais aussi contre ceux qui le commettent. « Brise le mal arrogant » वि रक्ष वीड्वंहः[1] — le feu à la gent trompeuse, आ ज्ञनाय द्रुह्वणे दीषयः[2] — ô roi éternel (*râjan ajara*) humilie avec ta splendeur et brise l'impie comme l'arbre (est brisé) par la foudre[3]; que le méchant tombe et disparaisse[4]; — que la foudre frappe et tue tes ennemis[5].

La haine vigoureuse du mal qu'expriment ces passages et mille autres, franchit, comme chez les Iràniens, les justes limites et dégénère en un sentiment implacable contre les personnes. Dans les gâthàs on lit : « Tuez les menteurs avec le glaive : *çâzdûm çnaithishâ*[6]; — celui qui expulse (*môithaṭ*) le menteur de ses propriétés s'avance dans la bonne science (*huciçtôis caraṭ*[7]), et qui le détruit fait une bonne action : *vèñhaṭ dregvañtem vañuhi âkeretis*[8]. De leur côté, les pasteurs ne cessent de supplier la divinité de détruire leurs

comme la vérité) est le nom par excellence d'une divinité (les Açvins) particulièrement chère aux pasteurs.

[1] *R.-V.*, IV, 1, 3, st. 14; III, 31.

[2] *Ib.*, VI, 2, 7, st. 8; III, 678.

[3] पव्या ऽइव द्यामन् (Agni) अघशंसम् अजर नीचा निवृश्च वनिनं न तेजसा (*Ib.*, VI, 1, 8, st. 5; III, 601).

[4] अव स्रेवद् अघशंसो ऽवतरम् (*Ib.*, I, 19, 3, st. 6; II, 61).

[5] प्र ते वज्रः प्रमृणत्रेतु शत्रून् (*Ib.*, III, 3, 1, st. 6; II, 790).

[6] *Yaçna*, XXXI, st. 18. — Cf. XLVI, st. 5, où il est dit que l'homme improbe, le menteur, soit châtié par la misère : *uzûithyôi îm khrûnyaṭ*; cf. st. 18 : « *açtèng ahmâi yè nâo âçtâ daidîtâ* (je ramasse) des malheurs sur celui qui nous fait du mal. »

[7] *Yaç.*, XLVI, st. 4.

[8] *Ib.*, XLVIII, st. 2.

ennemis, sans distinction, parents ou non parents : *jâmim ajâmim*[1], et ils verraient avec plaisir qu'ils se détruisent eux-mêmes[2].

Ce sont là, il est vrai, des sentiments naturels, néanmoins ils ne laissent pas d'étonner un peu dans des religions qui sont pures d'ailleurs de toute pratique cruelle ou féroce. Cependant l'horreur du mal moral qui suit une voie tortueuse se reporte d'elle-même en quelque sorte sur les hommes à double langage (*dvayâvinah*), et comme la divinité était considérée comme l'ennemie de ceux qui obliquent[3], ses adorateurs devaient se croire autorisés à les pourchasser et à les tuer dans l'occasion, car « dieu ne donne pas le bonheur au pervers[4]. »

Le type, non de principe mais effectif du pervers, est, nous l'avons dit déjà, un être qu'on appelle Ahi et ce mot veut dire « serpent[5]. » Est-ce par une coïncidence fortuite que le mal apparaît sous une emblème identique dans des livres aussi différents que le Véda et la Bible, et, ajoutons, l'Avesta[6]? Cela n'est pas impossible ; mais ce qui est possible aussi, c'est qu'il y ait là réminiscence d'un fait *historique* primordial.

[1] *R.-V.*, IV, 1, 4, st. 5 ; III, 35. — Le sens des mots cités est ainsi donné par le commentateur : बंधुमबंधुं.

[2] स्वयं रिपुस् तन्वं रीरिषीष्ट (हिंस्यात्) «que notre ennemi se détruise lui-même ». (*Ib.*, VI, 5, 2, st. 7 ; III, 808.)

[3] अभिद्रुहाम् असि हि देव विष्पट् (*R.-V.*, I, 24, 10, st. 6 ; II, 401.)

[4] देव न दूधे अनु ददासि वामं (*Ib.*, I, 24, 11, st. 5 ; II, 404). *Dúḍhyê* = *durdhiyê*, de *dush* + *dhi*, mauvais esprit.

[5] Cf. le zend *aji*, le grec ἔχις et ὄφις, qui est le même mot « *cum aspiratæ sæpe inter se permutentur* ». (Bopp, *Gloss. sansc.*, s. voc. *ahi*. — Benfey, G. W. L. I, 145) et le latin *anguis*.

[6] V. *sup.* 40, sqq.

Sans doute, Ahi, au sens naturiste que les hymnes lui attribuent le plus souvent, Ahi est le nuage qui enveloppe et resserre dans ses larges plis et replis la voûte du ciel et retient la pluie. De là, ses divers surnoms de *Vritra*[1], qui enveloppe, de *Çushṇa*, qui dessèche, de *Dâsa*, qui tue. C'est contre cet ennemi de la nature qu'Indra, en tant que personnification de l'atmosphère supérieure ou du ciel, est sans cesse en lutte et en guerre ; c'est contre Ahi, le brouillard noir et malsain, qu'il lance toutes ses foudres. Il le perce, fend, brise et le jetant anéanti à terre, le pulvérise sous forme de pluie.

Les descriptions de ces combats qui reviennent, d'une manière plus ou moins étendue, à chaque instant dans le Véda, se rapportent donc directement à des faits qui sont du domaine de la météorologie. Mais si, dans la plupart des cas, les données météorologiques suffisent pour défrayer l'exégèse des combats entre Indra et Ahi, il y a cependant un certain nombre de passages où cette lutte se présente sous une toute autre forme, sous une forme légendaire, sous une forme, par conséquent, qui sollicite vivement le sens historique.

Ce n'est pas, en effet, à Ahi, en tant qu'atmosphère assombrie, alourdie et comme endormie, *âçayânam*[2], que les pasteurs pouvaient dire qu'il était énivré d'une folie méchante (*durmadaḥ*[3]), ignorant *abudhyâ*[4], insensé *abudhyamâna*[5] plein d'orgueil, *manyamâna* qu'il était une bête fauve, *mṛiga*[6]; un ennemi immortel, *amartya dâsa*[7]; un magicien fallacieux,

[1] On trouve aussi (*R.-V.*, I, 7, 2, st. 5; I, 311), *vritratara*, le très-enveloppant ou très-obscur. — L'identité de Ahi et de Vritra est marquée en plus d'un endroit, entre autres VI, 2, 5, st. 2; III, 665.

[2] *R.-V.*, II, 1, 11, st. 9 ; II, 460.

[3] *Ib.*, I, 7, 2, st. 6; I, 312.

[4] *Ib.*, IV, 2, 9, st. 3; III, 108.

[5] *Ib.*, IV, 2, 9, st. 3; III, 108.

[6] *Ib.*, V, 2, 15, st. 4; III, 342.

[7] *Ib.*, I, 1, 11, st. 2; II, 457.

mâyin[1]; un cornu, *çringi*[2]; un sanglier, *varâha*[3]; un castrat, *vadhrih*[4]; qu'il était un traître, *aûrnavâbha*[5]; un athée, *adévah*[6]; et l'ennemi de l'homme, *amânushah*[7].

En voilà certes plus d'épithètes, qu'il n'en faut pour se convaincre que les pasteurs concevaient Ahi aussi comme le représentant du mal moral. Eh bien, cet Ahi nouveau est le chef d'une légion d'autres, dont il est le premier-né : *pratha-*

[1] *R.-V.*, V, 2, 2, 16, st. 6; III, 350. — Les dieux aussi sont magiciens, mais ils pratiquent avec sagesse la grande magie, महीं माया, qui donne la vie, *asura* (v. l'hymne à Varuna, V, 6, 13, st. 5, 6; III, 560). « Les magies du magicien fallacieux, Indra les a détruites, » नि मायिनो माया अधाक्षीत् (II, 1, 11, st. 10; II, 461).

[2] *Ib.*, I, 7, 3, st. 12; I, 331.

[3] Parmi toutes ces épithètes, celle de sanglier, वराह (I, 11, 4, st. 7; I, 547), est une des plus remarquables. Le sanglier et son congénère domestique se rencontrent dans toutes les religions de la haute antiquité comme le représentant du démon. Les Juifs, les Phéniciens, les Syriens, les Arabes, les Egyptiens, les Libyens, les Phrygiens, les Scythes, les Grecs, etc., employaient cet emblème, et son nom sémitique se retrouve dans le sanglier d'*Erymanthe* אֵרִי מָוֶת « feu de la mort. » Voy. sur ce mythe Movers, *Das phönizische Alterthum*, I, p. 218, sqq. — L'assonance de ce mot avec *Radamanthe* me rappelle que Windischmann (*Ursagen der arisch. Völk.* dans les *Mém. de l'Ac. de Munich* 1855, p. 18) s'est donné une peine infinie, et inutile cependant, pour expliquer Radamanthe par le sanscrit. Il est facile de voir que ce nom est sémitique et qu'il veut dire «dominateur de la mort» ou du séjour des ombres, de רדה *dominatus est* ou *subegit* et מות *mors* et *locus mortuorum*.

[4] Mot que le comment. explique nettement par छिन्नमुष्कः (I, 7, 2, st. 7; I, 313 sq.). Indra est, par contre, l'être viril (*virâ*); c'est par sa virilité, वीर्येण, qu'il se rend maître d'Ahi (II, 1, 11, st. 5; II, 458).

[5] Litt. *araignée* (II, 1, 11, st. 18; II, 464).

[6] *Ib.*, VI, 2, 2, st. 8; III, 648.

[7] *Ib.*, II, 1, 11, st. 10; II, 461.

maja.ahinân[1]. Doué d'un feu ou d'une splendeur qui lui est propre (*svakiya*[2]), et de passions impétueuses, *rajasah*, il agite une chevelure brillante, *hiraṇyakéçô dhunih* et va comme le vent : *vâta iva dhrajimân*[3]. Ennemi implacable d'Indra, le dieu qui a fait le ciel et la terre, il ose le provoquer au combat[4] et lance contre lui l'éclair (*vidyut*), la foudre (*tanyatuh*) et le tonnerre (*hrâdunim*).

Mais reproduisons *in extenso* la légende que les hymnes nous ont conservée sur ce sujet. On ne l'y trouve, il est vrai, qu'à l'état de « *disjecti membra* »; si cependant on ne craint pas la peine de rassembler ces membres épars d'un poème qui date peut-être des premiers âges du monde, on se trouve récompensé par un tableau qui complète celui qu'Isaïe semble nous retracer du combat de Lucifer, הֵילֵל, ὁ Ἑωσφόρος[5], et qui, en

[1] *R.-V.*, I, 7, 2, st. 3, 4; I, 310 sq.

[2] *Ib.*, I, 10, 1, st. 5; I, 470.

[3] *Ib.*, I, 13, 6, st. 1; I, 646.

[4] *Ib.*, I, 7, 2, st. 6; I, 312; — VI, 2, 2, st. 8; III, 648.

[5] Isaïe, XIV, 12-15 : « Ah! comme tu es tombé du ciel, astre brillant, fils de l'Aurore! tu es abattu à terre, toi qui énervais les nations. Tu disais dans ton cœur : je monterai au-dessus des cieux, j'établirai mon trône au-dessus des astres, je m'assiérai sur la montagne de ralliement (*moed*) à l'extrémité du nord. Je m'élèverai par dessus l'altitude des nues; je serai semblable au Très-Haut. — C'est dans le scheol que tu seras jeté, au fond de la fosse. » — D'après le contexte et les Pères, ce passage se rapporte à l'orgueil et à la chute de Babylone ou de Nabuchodonosor. C'est Eusèbe qui l'a le premier appliqué à un combat primordial entre Dieu et Satan. Saint Jérôme, dans sa traduction et dans ses commentaires (*Oper.* I, 490; III, 113, éd. S. Maur.) rend bien aussi le mot הֵילֵל par *Lucifer*, mais non comme nom propre; il l'interprète au sens naturel applicable à une étoile, *claro sideri*. Probablement qu'Eusèbe s'est senti porté à son interprétation par ce passage de l'Apocalypse : « Il y eut un grand combat dans le ciel. Michel et ses anges combattirent contre le dragon, et le dragon combattit et ses anges. Mais ils ne remportèrent pas la victoire, et depuis leur place ne fut plus dans le ciel. Et ce grand dragon, cet ancien serpent, qui est appelé diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut précipité; il fut précipité en terre, et ses anges avec lui. » (*Apoc.* XII, 7-9.)

tout cas, contribue à nous instruire sur un des points les plus intéressants de la première religion védique.

Le préambule de la légende, de même que plusieurs détails et le souhait final sont tirés du 61e hymne du mandala premier. La voici :

« Dis, ô chantre[1], les antiques exploits de ce dieu rapide qui est digne d'être célébré par tes hymnes.

Au commencement des temps[2], Indra qui n'avait pas d'ennemi[3], eut à combattre presque tous les dévas, devenus ses contempteurs[4]. Ils l'avaient abandonné[5] pour l'impie Ahi. Ce noir Sûrya[6], ce destructeur abject[7], l'ennemi de l'homme, s'avançait vers Indra en traître[8] et voulut lui enlever son cheval[9].

[1] *R.-V.*, I, 11, 4, st. 13; I, 552 : प्र ब्रूहि स्तोतः « proclame, ô chantre! » C'est le commentateur qui supplée le mot *stôtah*.

[2] *Ib.*, IV, 3, 9, st. 3; III, 149 : यद् ग्रहा नक्तम् आतिरः litt. « quand tu créais le jour et la nuit. » Le verbe *tṛi* (tar), que nous traduisons par « créer », veut dire au propre « dégager » une chose, la faire apparaître. La création de rien n'est venue à l'idée d'aucun peuple de l'antiquité.

[3] अशत्रुर् इन्द्र (*Sâma-Véda*, II, 9, 1, 14, st. 2; éd. Benfey, p. 155).

[4] वनून् = अवधीः (*Rig-V.*, IV, 3, 9, st. 5; III, 150.

[5] उत्क्षति pour त्यजति (*Ib.*, IV, 2, 8, st. 11; III, 105).

[6] Ahi assimilé à Sûrya, l'astre par excellence, rappelle l'Astre brillant d'Isaïe, le Héôsphoros d'Eusèbe. Quant à l'épithète de *krishna* noir, il ne convient guère au soleil naturel, si ce n'est à l'état éclipsé. On peut l'expliquer aussi par le système indien d'après lequel le soleil se retournerait à l'occident pour revenir, pendant la nuit, à l'orient avec des rayons noirs : आ कृष्णेन रजसा वर्तमानः (I, 7, 5, st. 2, 9; I, 345, 351).

[7] कर्महीना, abject en actions. C'est ainsi que le Comment. explique le mot दास (ad IV, 3, 7, st. 4; III, 146).

[8] Litt. comme une araignée Voy. II, 1, 11, st. 18; II, 464.

[9] Indra, dit le texte, a empêché que le cheval (*étaça*) ne fut enlevé :

Alors, Indra monte sur son char redoutable pour le grand combat[1]. Il prend dans ses mains le foudre à cent nœuds et à mille pointes que Tvashṭâ, le divin ouvrier, a fait pour lui[2]. Quand le dieu parut, les solides montagnes et le ciel et la terre s'entrechoquèrent de crainte[3].

Tous les dèvas te combattirent, ô Indra[4], dieu grand et terrible[5]. Cependant tu lances tes traits ; tu cours sur tes ennemis[6] déjà troublés[7] et les précipite. Indra brise la roue de Sûrya[8], renverse de son char l'orgueilleuse Au-

न्य् एतशं रीरमत्ससमाणं (*R.-V.*, IV, 2, 7, st. 14; III, 96. — *Etâça* le cheval est devenu, dans l'imagination des brahmanes, un *rishi* cher à Dieu à cause de sa piété.

[1] महते रणाय रथम् अतिष्ठ भीमं (*Ib.* VI, 3, 8, st. 5; III, 712).

[2] अध त्वष्टा ते मह उग्र वज्रं सहस्रभृष्टिं ववृतच्छतास्रिं (ववृतत् शत०). (VI, 2, 2, st. 10; III, 649.

[3] अस्य भिया गिरयश् च द्यावा च भूमा तुज्येते: (*Ibid.*, I, 11, 4, st. 14; I, 552).

[4] विश्वे त्वा देवास इंद्र युयुधुः (IV, 3, 9, st. 3; III, 149).

[5] *Maha ugra* (V. ci-dess. n° 2).

[6] *Ib.*, I, 11, 4, st. 13; I, 552 : अघायमाणः, courant avec rapidité, du rad. इङ्, de la 10e classe.

[7] चितयंतः (I, 7, 3, st. 6; I, 326). Se sentant vaincus à l'avance, निरृष्टाः (*Ib.*).

[8] « Il frappa Sûrya » मुषाय सूर्यं (IV, 3, 9, st. 4; III, 149), ou bien « il arracha au soleil une roue » सूर्यस्य मुषायश् चक्रम् (VI, 3, 8, st. 3; III, 711); ou enfin : चक्रम् इषणत् सूर्यस्य (IV, 2, 7, st. 14; III, 96) « il a brisé la roue de Sûrya. »

rore, la fille du ciel[1], et sa foudre heurte la foudre d'Ahi[2].

Deux fois le ciel se courbe d'épouvante sous les coups[3] qui déchirent l'impie et le mutilent. Mais quoique mutilé, sans pieds et sans mains, l'orgueilleux lutte encore[4]. Enfin, il tombe, la foudre d'Indra l'a brisé comme un arbre[5]; il tombe comme une digue qui se rompt[6], et l'ennemi de Maghavan, rendu inférieur à toute créature[7], est enseveli dans de longues ténèbres[8].

[1] दिवो दुहितरं महीयमानां। उषासम् (*R.-V.*, IV, 3, 9, st. 9; III, 151). Les dieux, en général, portent le titre de « fils du ciel ». Voy. III, h. 38, st. 5 : दिवो नपाता राजाना, Rois, fils du ciel (vol. II, 868).

[2] Le texte porte : « O Indra, tu combattais de ta foudre la foudre d'Ahi,» तवं च यशनिं वज्रेण समयोधयः। अहिम् इंद्र (*Ib.*, I, 13, 7, st. 13; I, 658).

[3] द्यौर् यप वज्राद् द्विता यनमद् भियसा स्वस्य मन्योः (*Ib.* VI, 2, 2, st. 9; III, 649). *Manyôh* est expliqué par *krôdhât* « dans la crainte de sa colère. » (Cf. *supra*, p. 29.)

[4] यपाद् यहस्तो यपृतन्यद् इन्द्रम् (*Ib.*, I, 7, 2, st. 7; I, 313). वृत्रो यशयद् व्यस्तः (*Ib.*) « Vritra tombait déchiré. »

[5] जघान यशन्याऽ इव वृक्षं (*Ib.* II, 2, 3; st. 2; II, 482).

[6] नदं न भिन्न litt. « comme un fleuve rompu. » (*Ib.*, I, 7, 2, st. 8; I, 314.)

[7] विवस्य शंतोर् यधमं चकार (*Ib.*, V, 2, 18, st. 7; III, 362).

[8] दीर्घं तम यशयद् इंद्रशत्रुः (*Ib.* I, 7, 2, st. 10; I, 316). — Le scoliaste explique *tamas*, ténèbres par *nidrâ*, torpeur, sommeil de la mort.

CHAPITRE IX

Ainsi les vues sur le bien et sur le mal, telles qu'elles se manifestent dans les chants irâniens et dans les hymnes védiques, prouvent jusqu'à l'évidence que nos deux races concevaient le bien et le mal comme deux unités contraires en fait, mais non contradictoires en principe. En effet, et nous l'avons montré plus d'une fois déjà[1], l'une, le bien, est présentée dans les gâthâs, où domine le caractère doctrinal, antérieure à l'autre, le mal ; et dans les mantras, où les conceptions se revêtent de couleurs épiques, le bien est victorieux du mal jusqu'à l'anéantir[2]. Les Indiens et les Irâniens considéraient donc le bien comme la puissance suprême, d'où il suit tout naturellement qu'ils ont dû avoir, dans la personne de leurs ancêtres, la notion claire et précise que la divinité est l'Etre un et unique. Comment attribuer au bien le caractère de la suprématie, si on ne porte en soi la certitude qu'il a sa source et sa vie dans l'Etre par excellence? Et cet Etre suprême n'a certainement pas été conçu dans le principe comme identique avec la nature, puisque dans ce cas les Irâniens et les Indiens n'auraient connu du bien que le côté physique et matériel. Je pense que, d'après tout ce qui précède, personne ne voudrait soutenir une telle thèse, ou prétendre que la notion du bien moral chez nos deux races est un fruit de cette sensation progressivement épurée qu'une certaine philosophie ose nous présenter comme le principe générateur des idées. C'est là

[1] Voy. *supra*, p. 86 sq., 101 sqq.
[2] V. *R.-V.*, I, 7, 2, st. 10; I, 316.

une théorie en l'air, puisqu'elle n'est fondée sur aucun principe scientifique et que l'histoire de tous les peuples vivant au sein du naturisme la dément. Chez ces peuples, le sentiment moral ne va pas en se perfectionnant, mais bien toujours en s'affaiblissant. C'est que l'idée de la spiritualité pure est d'une délicatesse infinie, et il n'y a pas d'esprit qui, continuellement soumis aux impressions des sens, puisse la conserver intacte. C'est ce qui est arrivé aussi aux Indiens et aux Irâniens ; aux Indiens surtout, parce qu'ils ont subi pour un temps beaucoup plus long que leurs congénères le contact de la nature et de la barbarie. Les hymnes et les gâthas sont là, quiconque tient à s'instruire peut les comparer. Ainsi il se convaincra que le Rig-Véda, quant à la doctrine, est inférieur au Yaçna. Cependant les deux races, auteurs de ces livres, étaient parties d'un même foyer ; les Indiens avaient donc dégénérés dans la doctrine plus que les Irâniens, d'où il suit que la religion de leurs ancêtres communs a eu un degré d'élévation spirituelle tout à fait remarquable. Par rapport à Dieu, cette religion, nous croyons l'avoir déjà mis en lumière, a été celle de la religion naturelle, à savoir que Dieu est esprit, qu'il est l'Etre par excellence, qu'il est le Créateur, qu'il est Un : qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Voilà la croyance de la religion naturelle, car elle est dans la nature de l'homme, et le Véda l'exprime à sa manière quand il dit : « Les âmes des (hommes) pieux se portent vers Agni comme les yeux se dirigent vers le soleil [1]. »

Une religion qui inscrit en tête de son *credo* la grande confession de l'unité de Dieu, du Dieu qui a créé le ciel et la terre doit avoir aussi sur l'homme et ses destinées des idées qui correspondent à l'élévation de cette croyance. Il est vrai, cependant, que ni nos deux races, ni par conséquent leurs

[1] अग्निम् अच्छ देवयतां मनांसि चक्षूंषीव सूर्ये संचरंति (*R.-V.*, V, 1, 1, st. 4; III, 257).

ancêtres n'ont eu sur la double nature de l'homme des idées pareilles aux nôtres. Longtemps on a considéré l'homme comme un être indivis, et cette manière de l'envisager, qui est du moins très-naturelle, a épargné aux premiers âges les tourments intérieurs que nous éprouvons depuis que nous avons porté l'analyse rationnelle et expérimentale dans les phénomènes réputés jusque-là inexplicables de notre être.

Toutefois les gâthâs attribuent la vie et le mouvement qui se manifestent dans la nature, à l'âme de la terre, *gèus ûrva*, et cette âme semble penser, parler et agir avec une indépendance toute autonome[1]. Elle cria vers Ahuramazda : Pour qui m'avez-vous créée? qui m'a formée? *khshmaibyâ gèus urva gerezdâ kahmâi mâ thwarôzdûm kê mâ tashaṭ*[2]?

Il est donc évident que l'idée de l'âme n'est pas arrivée dans nos deux races à se déterminer avec la netteté philosophique[3] qu'elle a acquise depuis. En y regardant de près, on voit que l'esprit du naturisme avait fait de l'âme une sorte de souffle comique agissant d'une manière consciente dans l'ensemble de la nature et dans chacune des parties qui la composent. Il y a là un commencement de panthéisme; je dis un commencement, car ce n'est pas encore le panthéisme; les individualités sont conservées dans cette vie et dans l'autre.

Oui, les Indiens comme les Iràniens croyaient à l'immortalité[4], à la durée indéfinie de l'homme dans une autre vie,

[1] Voy. toute la gâthâ XXIX. et g. XXX, st. 2 : *çraotâ gèus,* écoutez (la voix) de la terre »; - XXXII, st. 14 : « *gâus ǵaidyaî mraoî,* la terre fut dite victorieuse »; et *alibi.*

[2] *Yaç.*, XXIX, st. 1.

[3] Cette netteté ou précision, comme nous aurons l'occasion de le dire plus loin, est cependant nécessairement toujours fort relative. En science métaphysique transcendante, il est impossible d'arriver à quelque chose de réellement définitif.

[4] Dans la race germanique, la croyance à l'immortalité est excellemment prouvée par le mot *sich entleiben,* se défaire de son

la vie à venir. Ce n'est pas à l'immortalité de l'âme qu'ils croyaient, car ils ne concevaient pas l'âme sans le corps ; ils croyaient à l'immortalité de l'homme tout entier, à la continuité de l'homme indivis. « Donne-moi, ô très-saint esprit Mazda, qui as formé la terre et les eaux et les arbres, l'immortalité *(ameretâtâ)*, l'état entier, la plénitude de l'être *(haurvâtâ)*. » Dans les hymnes védiques, l'immortalité de l'être indivis résulte clairement, on dirait, de ce que les dieux, désignés parfois par le seul mot *amṛitas*, les Immortels[2], sont conçus avec un corps et avec une âme. Ainsi, l'incomparable Indra[3] est doué d'un corps[4], que les pasteurs se figuraient sous la forme humaine je pense, car ce corps a un visage[5] des bras[6], des pieds[7], etc., et dans ce corps habite une âme, une

corps. On n'a jamais dit *sich entseelen*, se défaire de son âme. Evidemment parce qu'on pensait que cela était impossible.

Dâidi mâi yè gâm tashô apaçcâ urvarâoçcâ ameretâtâ haurvâtâ çpènistâ mainyû Mazdâ. (*Yaç.*, LI, st. 7). — *Haurvatât*, conservation de l'état entier.

[2] *R.-V.*, V, 1, 2, st. 12; III, 267 : इममग्निम् अमृता अवोचन् « Les immortels ont invoqué Agni. » — Cf. V, 2, 1, st. 2; III, 313. — La divinité est immortelle au milieu des mortels : मर्त्येष्वमृतः (*Ib.*, IV, I, 2, st. 1; III, 13). — Le dieu est le roi immortel des mortels, अमृतो मर्त्यानां राजा (*Ib.*, III, 1, 1, st. 18; II, 632). — Les dieux sont les gardiens de l'immortalité : अमृतस्य रक्षिता (*Ib.*, VI, 1, 7, st. 7 ; III, 598), *passim*.

[3] Voy. VI, 3, 7, st. 4; III, 709 : न त्वावाँ अन्यो अस्तीन्द्र देवः

[4] तन्वं (III, 4, 13, st. 11 ; II, 919).

[5] शिप्रवान् litt. qui a un nez (VI, 2, 2, st. 2; III, 646). — Cf. VI, 3, 6, st. 6; III, 707 : हिरिशिप्रः, face resplendissante.

[6] करत्ना (*Ib.* VI, 2, 4, st. 3; III, 660).

[7] पाद्या (*Ib.* VI, 3, 6, st. 3; III, 705).

belle âme[1], cela va sans dire. Les hommes, en obtenant l'immortalité, l'obtenaient donc dans leur corps aussi bien que dans leur âme, et c'est ce qu'on voit par l'exemple des Ribhavas. Ces fils de Manu (*manôr napâtah*) sont allés dans la voie de l'immortalité en la compagnie des dieux[2], mais quoique immortels, ils restent hommes (*naras*) et on continue à les appeler ainsi[3]. On les invoque, il est vrai, aussi comme *dévas*[4], ils sont devenus dèvas par leurs bonnes actions[5] *(sukṛityâ)*; ils sont les compagnons d'Indra, les amis d'Ahura; ils possèdent, pour m'exprimer ainsi, le dieu suprême, *indravantah*[6]; néanmoins ils restent hommes et on ne les compte pas parmi les *ajâtâs*, les non-nés, les dieux proprement dits. On les considère comme des *arddhadévas* ou demi-dieux, de sorte qu'on fait entre eux et les dèvas la même distinction que les Romains faisaient entre les *dii certi* et les

[1] सौमनसाय (*R.-V.*, VI, 4, 1, st. 16; III, 745.) Cf. I, 21, 12, st. 8; II, 182.

[2] ऐत वाजाः अमृतस्य पंथां गणं देवानाम् (*Ib.*, IV, 4, 3, st. 3; III, 176 et *al.*).

[3] *Ib.*, I, 16, 5, st. 6; I, 864 : आ मनीषाम् अन्तरिक्षस्य नृभ्यो हुवे वाम « Chantons un hymne à ces hommes du séjour lumineux. » Cf. I, 16, 6, st. 3; I, 869 : आ वक्षत सातिम् अस्मभ्यम् ऋभवो नरः « ô hommes Ribhavas, réalisez nos désirs (de bien-être) », m. à m. faites à nous l'obtention des choses désirées; et *alibi*.

[4] *Ib.* IV, 4, 1, st. 11; III, 170.

[5] *Ib.*, IV, 3, st. 8; III, 178 : ये देवासो अभवता सुकृत्या. — *Yaçna*, XXXI, st. 21.

[6] ते वाजो विभ्वाँ ऋभुर् इंद्रवंतः «les Vâja, Vibhvan, Ribhu, possesseurs d'Indra » (IV, 4, 1, st. 3; III, 167; cf. *ib.*, 5, 2, st. 6; p. 173).

dii incerti[1], entre Jupiter et Mars d'une part, Hercule et Quirinus de l'autre.

Peu importe ; les hommes, dans la croyance indienne et iranienne, sont immortels, ils arrivent à l'immortalité tout d'une pièce, si je puis parler ainsi, et ils y arrivent[2] pour leurs bonnes actions. Ils sont donc heureux dans l'autre vie, ils possèdent le bonheur *(bhâgam dêvêshu*[3]*)*, ils s'élèvent aux clartés du ciel[4], dans la demeure de Mazda *(demanê garô)*, où ils chantent les louanges de l'Etre souverain[5], le Créateur.

Dans le Véda, l'immortalité a le caractère de la religion indienne, elle est naturiste ; son lieu est dans cette nature, dans ce ciel et cette terre qui sont pleins de beauté[6], dans ces mondes qui n'ont pas de fin[7]. Mais dans les gâthâs, l'immortalité est dans la seule possession du créateur Ahuramazda[8], et elle y a, par conséquent, un caractère fort su-

[1] « *Varro dicit deos alios esse, qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui immortales ex hominibus facti sunt.* » (Servius, *ad Virg. Æn.* VIII, 275.)

[2] Voy. *Yaçna*, XXX, st. 21 : « Ahuramazda donne la plénitude de l'être et l'immortalité à qui est son ami de sentiment et d'action. » *Mazdaŭ dadâṭ ahurô.haurvatô ameretâtaçcâ yè hôi mainyû skyaothanâiçcâ urvathô.*

[3] अभजंत सुकृत्यया भागं देवेषु «Ils (les Ribhavas) ont obtenu parleurs bonnes actions la félicité parmi les dieux. » (*R.-V.*, I, 5, 3, st. 8 ; I, 211). Cf. III, 5, 7, st. 1 ; II, 981.

[4] अरुहन् दिवो रुहः (I, 16, 5, st. 6 ; I, 864).

[5] *Yaçna*, XXXIV, st. 2 ; XLV, st. 8.

[6] दधाते (धारयतेः) ये (द्यावा०) अमृतं सुप्रतीके « le ciel et la terre doués de beauté (*supratika* qui a une belle face, *antlitz* renferment l'immortalité. » (I, 24, 6, st. 6 ; II, 381).

[7] सना ता भुवना (*Ib.* II, 3, 1, st. 5 ; II, 532).

[8] *Ameretâiti tâcâ khshathrâ mazdâo dâmis ahurô* (*Yaç.*, XLV, st. 7).

blime. De là aussi pour l'*ameretât* irânienne cette profonde empreinte morale que ne connaît pas l'*amṛitvam* védique, c'est-à-dire que les gâthâs connaissent une bonne et une mauvaise destinée après cette vie, tandis que cette distinction est inconnue aux pasteurs. Il me semble qu'en cela les Indiens sont, en un sens, plus près de la religion première, la religion de leurs ancêtres, que les Irâniens, et ce qui me le fait penser c'est l'analogie de la croyance des patriarches bibliques. Chez les anciens Hébreux, tout le monde, les sages et les insensés, vont dans le même *scheol*, le royaume des ombres, espèce de *hadès*. Ils ne disent pas que dans ce séjour mystérieux il y ait un état d'être autre pour les bons et autre pour les méchants, que le méchant soit frappé d'anéantissement, que le bon jouisse de la vie éternelle dans une existence de bonheur. L'idée d'une autre vie, toute réelle et positive qu'elle apparaît dans la première religion biblique, est ainsi des plus obscures par rapport à la destinée que Dieu y réserve aux bons et aux méchants, et si nous devons en juger par cette parole du Christ : « Dieu n'est point le Dieu des morts, mais des vivants[1] »; il paraît que personne, en effet, ne sera frappé de mort pour l'*éternité*. D'ailleurs, c'est un non-sens philosophique.

Et ici, qu'on nous permette quelques réflexions relativement à l'immortalité de l'âme. On peut, à ce qu'il me semble, contester cette immortalité par la conclusion qu'on tire de l'état où se trouve notre esprit pendant ce sommeil profond que ne traverse aucun rêve. Quand tous les organes qui servent aux manifestations de l'intelligence sont entièrement endormis, l'âme est comme n'existant pas. Toutefois, elle existe, puisqu'elle se manifeste aussitôt que les organes se réveillent.

Mais s'ils ne se réveillaient plus? Lorsque ce sommeil dé-

[1] « *Non est Deus mortuorum, sed viventium.* (Matth. XXII, 32.)

finitif qu'on appelle la mort a saisi l'organisme entier, toute manifestation n'est-elle pas à jamais rendue impossible à l'âme[1] ? Et cette impossibilité qu'est-elle autre chose au fond que le trépas de l'âme ? L'âme, par l'impossibilité de se manifester, trépasse ainsi avec le corps qui l'a servie ; donc, elle n'est pas immortelle.

Cette conclusion, par analogie, semble tout d'abord irréprochable ; elle nous met en quelque sorte au pied du mur et plus d'un, peut-être, pourra se sentir pressé par elle de convenir que l'âme n'est pas immortelle.

Toutefois, ne nous hâtons pas de faire une telle concession ; réfléchissons que nous n'avons, en réalité, aucun mot qui nomme au propre n'importe quelle chose métaphysique transcendante. Les termes qui désignent ces choses sont purement conventionnels, car tous, sans exception aucune, sont formés par analogie physique[2]. De là il suit que la métaphysique, telle qu'elle est, je veux dire la métaphysique théologique ou surnaturelle, n'est pas une science sur laquelle on puisse asseoir, en toute sécurité, une conviction entière. Est-ce même une science ? Comment le serait-elle, puisqu'elle ne dispose d'aucun mot propre, et partant, d'aucune formule qui soit adéquate aux objets qu'elle étudie ? Mais si elle ne dispose d'aucun terme qui saisisse au vif, par l'une ou l'autre de leurs propriétés, les objets suprasensibles, il est évident qu'elle ne connaît pas ces objets[3]. Si elle les connaissait, si elle

[1] Le caractère propre de la connaissance humaine est d'avoir besoin des sens. « La lumière n'est départie à l'âme qu'à cette condition.... en sorte que là où tout point d'appui expérimental vient à lui manquer, elle cesse de pouvoir s'élancer dans les régions supérieures. » (Le P. Matignon, *le Surnaturel en face du rationalisme*, dans les Études de théologie, 1859, p. 44.)

[2] Le mot *âme*, qui vient de *animus*, ἄνεμος, remonte ainsi, par *anila*, vent, au radical, *an*, souffler, respirer, tout comme *âtman*.

[3] Il en est tout autrement de la psychologie ; la psychologie est

pouvait les connaître, s'il lui était possible d'en fournir la démonstration par l'évidence, elle aurait déjà, depuis qu'elle est à l'œuvre, prouvé sa puissance en nous donnant des choses invisibles quelques définitions puisées à la source, des définitions qui emportent la conviction quoiqu'on en ait, des définitions vraiment philosophiques. Au lieu de cela, on ne la voit occupée qu'à pallier son impuissance par des analogies qui peuvent étonner quelquefois par leur apparence de justesse, mais dont à la longue personne ne s'est trouvé satisfait, pas même ceux qui les avaient établies. J'ai lu et relu bon nombre de métaphysiciens, catholiques et acatholiques, et je n'ai vu partout qu'une dialectique plus ou moins habile, plus ou moins fine et ingénieuse. Escrime de syllogismes et de rhétorique! De là, le découragement final de tous les philosophes qui sont sincères et qui ne se payent pas de mots. Et en effet, après toutes les définitions que la métaphysique nous a données déjà de Dieu, de l'âme et de l'éternité, on demande toujours encore, comme au premier jour et plus que jamais, ce que c'est que Dieu, ce que c'est que l'âme, ce que c'est que l'éternité. Tous en parlent, a dit un sage de l'Inde, et personne ne les connaît[1].

Je conclus donc que, avant de céder à n'importe quel argument qu'on pourra nous présenter contre l'immortalité de l'âme, et, particulièrement, à celui qu'on tire de l'inactivité du principe pensant pendant le sommeil complet des organes, il faudra d'abord et avant tout exiger qu'on nous montre l'âme, qu'on nous la fasse voir, en réalité et non par figure ou par analogie.

vraiment une science, car les faits qu'elle étudie sont du domaine de l'observation et de l'expérience.

[1] Il dit cela par rapport à l'âme. V. *Bhagavad-Gîtâ*, II, st. 29 : श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् «cependant personne, même après avoir écouté (ce qu'on dit de l'âme) ne la connaît. »

Chacun sent bien que cela est impossible, car l'âme n'est au fond que la faculté de connaître. Mais comment alors savoir si nous sommes ou non immortels? Nous ne pouvons pas le *savoir*, et jamais ici-bas nous n'atteindrons à cette science. Néanmoins nous croyons que nous sommes immortels; nous le *croyons*, parce que, comme l'a dit Gœthe, nous ne pouvons pas nous passer de l'immortalité. C'est l'un des « deux bouts de la chaîne », à laquelle nous marchons.

Maintenant, pour revenir au sujet que nous avons quitté un peu par cette digression, remarquons que l'idée de l'enfer, du châtiment éternel, est étrangère au Rig-Véda, à moins toutefois que le *padan gabhîran*, le lieu profond que les pécheurs produisent[1] », ne soit l'enfer *(narakasthânam)*, comme le veut le commentateur brahmanique. Cela est plus que douteux, d'abord parce que dans le passage dont il s'agit on n'a évidemment en vue que les êtres qui par leur présence ou par leurs maléfices pourraient empêcher le feu du sacrifice de flamber vivement *(tigma bhrishtah)*, ce qui envelopperait d'obscurité le lieu du sacrifice[2]; puis, parce qu'on voit par les *brâhmanas*[3], où l'enfer est largement mis en jeu, que c'est un élément religieux dû à l'esprit des brâhmanes. L'imagination des premiers âges de l'humanité n'a pas connu ces horreurs-là. Tous les morts, sans distinction, vont chez Yama.

Tout au contraire des premiers documents bibliques et des hymnes védiques, les gâthâs iraniennes parlent plus d'une fois du séjour des méchants après cette vie, séjour qu'elles

[1] पापसो असत्या इदं पदम् अजनता गभीरं « les pécheurs impies ont produit ce lieu profond. » (*R.-V.*, IV, 1, 5, st. 5; III, 44.)

[2] *Gabhîra* qui veut dire « profond », peut, par là même, signifier aussi « ténébreux. » Il s'agit dans cet hymne d'un sacrifice matinal, et ces sacrifices se faisaient avant le lever du soleil (v. *sup.*, p. 72, n° 3).

[3] Voy. la description de l'enfer prétendu védique dans le *Çatapathâ-Brâhmana*, ap. Weber, *Zeitsch. der D. M. G.* IX, 238 sqq.

appellent *drûgô-demâna*, demeure du mensonge. « Les personnes *(açtayô)* des menteurs seront certainement dans la demeure du mensonge[1] ». De plus, elles disent que les menteurs seront à jamais *(yavôi viçpâi)* dans l'enfer[2]. Mais outre que ce « pour toujours » se modifie dans le sens « pour longtemps, *daregèm âyû*[3] » par le passage qui nous apprend que la demeure du mensonge est pleine de ténèbres, *temanhô*, nous savons déjà qu'il ne peut être question d'un enfer éternel dans la religion iranienne puisque le mal y est considéré comme le néant en soi *(aka)*, et que par conséquent sa manifestation comme mensonge *(drukhs)* dans le menteur *(dregvâo)* est passagère, éphémère, et, finalement illusoire. C'est pourquoi aussi, et nous l'avons déjà dit, les gâthâs ne connaissent pas le mauvais principe personnifié, Ahriman, notre Satan ou diable, et, pour parler avec toute l'exactitude requise par le texte de la st. 3, XXX, le mal n'existe pas même comme *principe*. Le bien *(vahyô)* seul existe, ou plutôt subsiste parce qu'il existe le *premier*.

Et voilà évidemment la raison pourquoi les religions primitives de la Bible, de l'Avesta et du Véda n'ont pas la croyance de l'enfer et du diable telle que, bien à tort, il faut le dire, elle a prévalu plus tard. Le mal existe comme chose secondaire ou temporelle; donc, il a la durée du temps. Né dans le temps, il disparaît avec le temps; sa place n'est pas dans l'éternité; ou bien s'il y est, il y est à l'état où il était avant que la négation réfléchie de son existence divine ou providentielle ne l'eût converti en châtiment, à l'état d'harmonie et non à l'état de contrariété.

[1] *Drûgô demânê haithyâ aṅheń açtayô* (*Yaç.* XLIX, st. 11). — La même stance entend par menteurs, *dregvatô*, ceux qui possèdent (ou gouvernent) mal, *duskhshathrèñg*, qui agissent mal, *dus-skyaothanèñg*, qui parlent mal, *duzvacaṅhô*, qui croient mal, *duzdaénèñg*, qui pensent mal; *dusmanaṅhô*. — [2] *Yavôi viçpâi drûgô demânâi açtayô*. (*Ib.* XLVI, st. 11). — [3] *Ib.*, XXXI, st. 20.

CHAPITRE X.

Maintenant, nous pouvons ce me semble, dresser le *credo* complet, du moins quant aux croyances principales, de la religion des ancêtres des races indienne et irânienne.

Ils croyaient à un seul Dieu personnel et tout puissant, l'Être existant par lui-même, Créateur du ciel et de la terre.

Ils croyaient que Dieu est essentiellement bon, et qu'il dispose du monde et des destinées de l'homme, sa créature, suivant cette bonté.

Ils croyaient que l'homme doit reconnaître la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport au Maître souverain de toutes choses, en lui rendant un culte de prières et d'offrandes.

Ils croyaient aux destinées immortelles de l'homme, à la durée illimitée après cette vie de la personnalité humaine.

Ils croyaient que le mal n'est qu'un accident qu'on peut vaincre avec l'assistance de Dieu, en s'appliquant aux bonnes pensées, aux bonnes paroles et aux bonnes actions.

Ils croyaient enfin à l'obligation du devoir que nous impose la conscience, mais aussi à la liberté morale de l'être humain.

Voilà un *credo* qui n'est certes pas chargé d'articles nombreux et qui cependant est complet, tellement complet qu'il pourrait suffire encore aujourd'hui à tous les vrais besoins religieux de l'âme humaine. Il n'est, en effet, rien autre chose que l'expression de la religion native de l'humanité, la religion naturelle que le Christ est venue confirmer en la fécondant d'un principe d'amour qui y est en germe, mais que cependant on n'avait jamais mis en œuvre d'une manière

suivie et obligatoire : je veux dire l'amour de Dieu et du prochain. Il y a bien çà et là, dans les gâthâs et dans les hymnes, des traces qui peuvent évidemment s'interpréter dans le sens de l'amour de l'homme pour Dieu[1], et l'on peut croire, par conséquent, que cet amour a été pratiqué, à un certain degré, par les ancêtres de nos deux races ; mais ce dont on ne trouve aucun indice, ni dans le Rig, ni dans le Yaçna, c'est de l'amour du prochain ; qui comprend l'étranger et l'ennemi. Ils recommandent au contraire de détester, de maudire et de tuer l'homme ennemi[2]. Il faut convenir d'ailleurs que l'amour du prochain, de l'ennemi surtout, n'est pas un sentiment naturel à l'homme. Avant le Christ, le seul Moïse avait fait de cet amour comme de celui de Dieu[3], un précepte[4], mais cependant il ne parle que de l'amour pour l'étranger ; Jésus-Christ seul a dit nettement : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous calomnient afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux.[5] » Puis, joignant l'exemple au conseil, il a prié pour ceux qui l'avaient cloué à la croix entre deux voleurs[6], lui le Juste[7].

Les croyances qui sont naturelles à l'âme humaine ne peuvent la porter à une surhumaine vertu ; mais ce qu'elles peuvent, puisqu'elles sont vraies, c'est de préserver l'homme, tant qu'il les pratique avec droiture et intelligence, de toute

[1] P. ex. dans un hymne à Indra (*R.-V.*, I,6,7,st.11; I,288), le chantre s'écrie : सखे सखीनां « ô amant des aimants ! » — Cf. *supra*, p. 99 : *fryó*, etc.; 107.

[2] V. *sup.* chap. VIII.

[3] *Lévit.* XIX, 18, 34 ; — *Deutér.* X, 19.

[4] *Deut.*, VI, 5. Toutefois, la loi d'amour du Buddha, *prâsâdika*, mérite qu'on fasse ici une réserve.

[5] Matth. V, 44, sq. — Luc VI, 27, sq. 35.

[6] Luc XXIII, 34. — [7] *Act.* XXII, 14.

erreur essentielle. Cela nous conduit à répondre négativement à la demande qu'on pourrait faire, si la religion première des Aryens a eu une mythologie? Comment peut-il croire à des fables mythologiques celui qui professe la foi à un seul Dieu, Esprit suprême, Créateur du ciel et de la terre? Je sais bien que rien n'est plus commun que de voir la réalité en désaccord avec la théorie ; aussi n'entends-je pas nier que les ancêtres âryens n'aient montré du penchant pour des créations mythologiques; nos paysans, nos pâtres, nos matelots et bien d'autres, tout chrétiens qu'ils soient, n'entremêlent-ils pas leurs croyances chrétiennes de toutes sortes de fables mythologiques? Eh bien, ce que le peuple fait aujourd'hui, il l'a toujours fait, il a toujours été superstitieux.

Cependant la superstition, lorsqu'elle ne fait pas partie inhérente de la religion et qu'elle n'y tient par aucun principe, ne peut être mise sur le compte de cette religion, c'est sur le compte des hommes qu'elle doit être mise. Or, les principes de la religion qu'ont eu les ancêtres de nos deux races, rendent inadmissibles que, par eux-mêmes, ils aient pu donner naissance à une mythologie quelconque; donc, nous n'avons pas à rechercher quelle a pu être cette mythologie. Il en serait tout autrement s'il s'agissait de retracer le tableau doctrinal du zoroastrisme et celui du védisme ; dans l'une et l'autre de ces religions, qui sont des déviations de la croyance première des Aryens, la mythologie est déjà plus qu'à l'état de germe, ainsi qu'on le voit clairement dans les gâthâs. En effet, le naturisme iranien se manifeste avec évidence, et nous l'avons dit plus haut[1], dans cette expression de *gêus urvâ* l'âme de la terre, dans le rôle tout personnel qu'on lui attribue, dans les épithètes d'impérissable *(azjâo*[2]*)*, de très-intelli-

[1] V. *sup.*, p. 85.

[2] *Yaç.*, XXIX, st. 5; XXXIV, st. 14.

gente *(açkhratus*[1]*)* et autres qu'on lui assigne; puis, surtout dans le culte du feu *(âthrâ)*, considéré comme un être bon *(vañhâu)*, vrai, intelligent, fort et sublime, qui annonce la vérité[2], et protége les Mazdéens contre les artifices du menteur[3].

Mais si la religion première de la famille aryenne n'a pas pu donner lieu, par elle-même, à des créations mythologiques toujours plus ou moins polythéistes; elle a pu admettre et elle a admis, cela n'est pas douteux, des légendes. La différence est grande entre la légende et la fable. Une légende repose toujours sur un fond vrai, ses commencements ont été lus ou recueillis dans le livre de la réalité; la fable, au contraire, prend naissance, nous ne disons pas dans de pures imaginations[4], mais dans des bruits vagues et mal articulés; l'imagination travaille sur cet élément confus et en fait ce qu'elle peut faire, une fiction, un songe, c'est-à-dire un mensonge.

L'Avesta et le Rik, ce dernier surtout, présentent, ainsi qu'on s'y attend, beaucoup de récits fabuleux; cependant on y trouve aussi des passages qui ont évidemment le caractère légendaire. C'est ce qu'on peut voir par la comparaison qu'ils permettent ou qu'ils provoquent pour mieux dire, avec tel ou tel récit biblique. Les premiers chapitres de la Genèse nous transmettent sous une forme imagée, les faits primordiaux qui s'étaient conservés dans la tradition, et cette tradi-

[1] *Yaç.*, XXXI, st. 9.

[2] V. *ib.*, XXXI, st. 19. Cf. XXIX, st. 3; XXX, st. 1; XXXIV, st. 4; XLIII, st. 15.

[3] *Ib.* XXXII, st. 14. — Cf. p. 91.

[4] Cela arrive pourtant. C'est ainsi que la légende de la *Lorelei* est purement fictive, c'est-à-dire fabuleuse. Elle a été imaginée par Clémens Brentano, qui l'a mise au jour en 1802. Henri Heine est venu ensuite revêtir cette fable du charme du mythe. Maintenant tout le monde, ou à peu près, croit que c'est une vraie et antique légende.

tion, cela va de soi, n'a pu avoir cours dans une branche de la famille sémitique seulement. En effet, les événements dont elle nous entretient se rapportent à l'humanité entière, et ainsi la famille aryenne a dû les connaître aussi. Elle en a donc transmis le souvenir à ses descendants. Mais les traditions orales, lorsqu'elles ne sont pas maintenues dans la voie historique avec le soin religieux du sentiment qui les apprécie à toute leur importance, ne cessent pas de s'altérer et deviennent enfin presque méconnaissables. Cette remarque ne se vérifie que trop déjà sur la tradition que nous allons rapporter d'après le 164e hymne du Ier mandala (II, p. 261), hymne qui est cependant, tout altéré qu'il est, celui qui donne le plus à réfléchir. On va en juger.

« Deux êtres ailés, jumeaux[1], amis, étaient dans le même arbre ; l'un d'eux mange le doux *pippala*, l'autre ne mange pas, il regarde[2].

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परि षस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभि चाकशीति[3]॥

« Là où les êtres ailés célèbrent perpétuellement[4] avec connaissance le bonheur de l'immortalité, le maître de l'univers, le protecteur du monde[5], le sage, m'a placé, moi, le novice[6].

[1] *Sayudjâ* = समानयोगौ exprime une jonction si intime que les sujets qu'il qualifie sont en quelque sorte une seule et même personne. Le commentaire entend au sens symbolique, le vital et suprême esprit.

[2] *Abhicâkaçîti* = अभिपश्यति (comment.). Rien dans le texte n'indique s'il regarde manger l'autre, s'il regarde ou examine l'arbre ou s'il regarde un troisième objet.

[3] *R.-V.*, I, 22, 8, st. 20 ; II, 261.

[4] *Animêsham*, litt. le non-clignotement d'yeux, c'est-à-dire l'impassibilité du regard des dieux que la statuaire grecque a marquée par l'absence des prunelles. C'est donc « sans discontinuer. »

[5] *Gôpâh*, le pasteur.

[6] *Pâkam*, que le scoliaste explique par *paktavyam* « qui est à mûrir, »

यत्रा सुपर्णा अमृतस्य भागम् अनिमेषं विदथाभिस्वरंति।
इनो विश्वस्य भुवनस्य गोपाः स मा धीरः पाकम् अत्रा विवेश॥

« L'arbre sur lequel descendent et (que) foulent tous les êtres ailés avides de miel (soma), porte, dit-on, dans sa cime le doux *pippala*[1]. Il ne peut y prétendre celui qui ne connaît pas le père (du monde[2]).

यस्मिन् वृक्षे मधवदः सुपर्णा निविशंते सुवते चाधि विश्वे।
तस्येदु आहुः पिप्पलं स्वाद्वग्रे तन् नोन्नशद् यः पितरं न वेद॥

N'est-ce pas là un petit récit fort remarquable? Il est certain qu'il nous rappelle aussitôt celui du chap. III de la Genèse, dont le pivot est cet « arbre de la connaissance du bien et du mal : » עץ הדעת טוב ורע, propre a rendre intelligents, להשכיל, par ses fruits, jusques à en faire des dieux (*eritis sicut Deus*), ceux qui en mangeaient[3].

apakva la non maturité, est traduit dans Rosen (h. 31, st. 14; éd. M. I, 304), par *enfant*, mot qui rend le *arbhaka*, le petit, du commentaire.

[1] La version de Wilson est : and again bring forth (light) over all. (*R.-V., Sanh. II*, 133). Il me paraît difficile de la justifier, et il en est de même de celle de Langlois.

[2] *Madu-adah*, qui mangent, qui aiment le miel, les fruits doux au goût. — C'est le scoliaste qui supplée « du monde » *jagatah*.

[3] *Gen.*, III, 5, 6, 22; cf. II, 9.—Il me paraît curieux de remarquer que la Bible, le Véda et l'Avesta attribuent quelquefois aux hommes le titre de dieu ou dieux : *élohim, dêvas, mazdaonhô* (v. *Exod.* XXII, 28 et *al.* — *R.-V.* I, 22, 3, st. 1; II, 210. — *Yaçna*, XLV, st. 1; cf. Haug, II, 118).

On peut continuer la comparaison. Qu'est-ce que ces suparnas jumeaux, *dvâ suparṇâ sayujâ*, et amis, *sakhâyâu*, mot qui prend aussi le sens de *priyâu*, amants, époux[1]? Le mot *suparṇâu*, que j'ai rendu par « êtres ailés », veut dire au propre « les belles feuilles, » ou ailes.

L'explication que donne de ce mot le commentaire paraîtra singulière; il l'interprète par *supatanâu çôbhanagamanâu*, c'est-à-dire « les deux beaux tombés[2], dont la splendeur s'en est allée », qui ont perdu leur beauté native. En vérité, on ne pourra pas m'accuser de chercher des analogies bibliques, car elles se présentent d'elles-mêmes. La légende paradisiaque ne peut être écartée ici. Le serpent, il est vrai, n'apparaît pas dans notre récit; mais cet être, il ne faut pas l'oublier, est dans le document biblique une image seulement ou la représentation d'une puissance mystérieuse[3]. Eh bien, une puissance mystérieuse et supérieure se trouve aussi dans notre légende; elle place l'homme encore enfant (*nâm pâkam âvivéça*[4]), c'est-à-dire dans un état d'ignorance innocente, en face de l'arbre dont le fruit appétissant donne aux êtres qui le mangent la vie éternelle[5].

Mais n'étendons pas plus loin nos remarques sur ce texte remarquable. Toutefois, il faut citer une autre légende, qui paraît se rapporter au même sujet et invite à le méditer da-

[1] Le commentateur l'explique ainsi ap. *R.-V.*, I, 6, 7, st. 11; I, 288.

[2] Cf. Lassen, *Anthol. sansc.* sub. v. पतन *excidere e via virtutis*, sive *e sedibus apud superos, crimen.* — *Suparṇa* est devenu, dans la mythologie, un oiseau.

[3] Cf. *Gen.* III, 1, 14, 15, et mon écrit : *Satan et la chute de l'homme*, p. 7, 11; 1859.

[4] अपक्वप्रज्ञम् explique le scoliaste : une intelligence inexpérimentée.

[5] Le texte n'a pas toute la précision désirable quant à ce point; le *yatrá* dit seulement que c'est sur le lieu où est le figuier (*pippala*) que se passe un acte mystérieux.

vantage. D'après cette légende, Suparna n'est autre que Manu, c'est-à-dire le premier homme, le représentant de l'humanité. Il s'identifie avec Indra, qui s'est transformé en épervier, l'oiseau le plus rapide[1], pour cueillir le rameau qui porte le sôma, la sève ou la liqueur qui donne l'immortalité, ou, comme dit le Yajur-Véda, qui est l'immortalité[2]. C'est au moment où il le cueille, qu'il est attaqué et blessé par Kriçânu, qui n'est autre que Ahi, le serpent. Mais voici la traduction du texte en tant qu'il relate les faits que nous venons d'énoncer : « J'ai été (c'est Indra qui parle), j'ai été Manu, अहं मनुरभवं[3], j'ai donné la terre à l'Arya : अहं भूमिम् अददाम् आर्याय[4]. Me voici épervier, अध श्येनः[5]. L'oiseau (c'est le poète qui parle), l'oiseau a cueilli le doux fruit en tremblant, et s'est éloigné rapidement avec, भरद् विर् वेविज्ञानः । तूयं ययौ मधुना[6]. C'est au loin que l'épervier a enlevé le sôma qui réjouit et enivre, श्येनः परावतो मंदं मदं सोमं भरत्[7]. L'épervier a fait entendre un cri[8], et, découvert

[1] Les rayons (*arcayah*) sont comparés à l'épervier (*R.-V.*, IV, 1, 6, st. 19; III, 54).

[2] सोमो राजामृतं सुतः « le roi Sôma exprimé (le sôma à l'état de liqueur) est l'amrita » (*Yaj-V. blanc*, XIX, 72; éd. Alb. Weber, I, p. 627).

[3] *R.-V.*, IV, 3, 5, st. 1 ; III, 139.

[4] *Ib.*, st. 2.

[5] *Ib.* hym. 6, st. 1 ; p. 142. — Pour plus de clarté nous intervertissons l'ordre du récit des deux hymnes qui se rapportent au même sujet.

[6] *Ib.* IV, 3, 5, st. 5 ; p. 141 ; *bharat* = *aharat*, il a cueilli, ravi ; *vêvijânah* = *bhishayan* ; *yayâu* = *jagâma*.

[7] *Ib.*, st. 6.

[8] अव श्येनो अश्वनोत् (= शब्दमकरोत्).

alors[1], Kṛiçânu l'archer[2], a tiré sur lui[3] avec la rapidité de la pensée[4]. Et voilà qu'une plume est tombée de l'aile de l'oiseau ».[5]

Tout cela, si je ne me trompe, est fort expressif; et certes un symbolisme qui est encore aussi transparent à l'état de « membres épars », nous permet de dire que les ancêtres aryens ont dû avoir sur les commencements de l'humanité des traditions fort circonstanciées et fort complètes.

On peut le conclure encore par le surnom que quelques hymnes donnent à Agni, qui, il faut s'en souvenir, est considéré aussi comme homme[6], *mânusha*[7], et qui naît homme : अग्निर् जायत मनुषो[8]. Ce surnom est *Cyavâna*, mot qui veut dire *tombé*. Je sais bien que le caractère naturiste de la religion védique autorise à interpréter Agni-cyavâna par « le feu du ciel, l'éclair », mais ceux qui font attention au *sursum corda* perpétuel qui retentit d'un bout à l'autre du Véda, sentent parfaitement que la plupart de ces croyances naturistes sont des applications détournées d'un certain nombre de faits ou d'idées du monde moral primitif. Comment la nature et la

[1] वि यद् वा ऊक्तः (व्यूक्तः).

[2] कृशानुरस्ता.

[3] अवासृजद् अस्मै.

[4] मनसा भुरण्यन् (= गंतुमिच्छन्.) (*R.-V.*, h. 6, st. 3; p. 143.)

[5] पतत् पतत्र्य् अस्य पर्णम् अध (*Ib.* st. 4).

[6] मनुष्यो न (*R.-V.*, I, 11, 2, st. 4; I, 554. — Par un excès d'anthropomorphisme auquel l'imagination populaire est fort enclin, les dieux en général sont qualifiés de *manavah*, hommes (*Ib.*, I, 14, 5, st. 7; I, 718), et Yama éprouva même la mort : « il mourut le premier : *yó mamâra prathamó*. » Mais cela n'infirme pas nos conclusions.

[7] *Ib.*, III, 1, 9, st. 6; II, 683. — [8] *Ib.* I, 19, 2, st. 1; II, 49.

contemplation des phénomènes physiques auraient-elles pu porter les Indiens et les Iraniens à ces hautes pensées sur la Divinité, sur l'homme, sur le bien et le mal, que nous leur connaissons par les textes rapportés et étudiés dans les pages qui précèdent? La nature extérieure ne peut donner que ce qu'elle a, et ce qu'elle a, c'est la matière et l'esprit de la matière. Si elle nous parle, c'est que nous la faisons parler, et ainsi il se peut bien que l'éclair qui tombe ait paru aux Aryas le symbole parlant de la création de l'être pensant. Nous sommes d'ailleurs autorisé à émettre cette conjecture par les images analogues avec lesquelles d'autres peuples, les Grecs et les Hébreux, par exemple, ont exprimé le même fait. Pour animer sa créature inerte, Prométhée fait descendre du ciel la flamme de Jupiter [1], et Adam, la forme purement terrestre de l'homme, ne devient une âme vivante, נפש חיה, qu'après que le souffle de Haélohim est descendu sur lui. Les Romains, tout positifs pour ne pas dire matérialistes qu'ils étaient, avaient conservé aussi l'idée de l'origine élevée de l'homme; le *divinæ particulam auræ* du poète [2], et le *nobis cum dis* de l'historien [3], suffisent pour le prouver.

Il y a de plus dans le Véda un personnage qui correspond à l'Elohim sémitique et au Prométhée grec : c'est *Mâtariçvâ*. C'est par l'intervention active de Mâtariçvâ que l'homme naît à l'existence sociale; c'est par Mâtariçvâ qu'Agni est manifesté [4].

[1] Voy. Æschyli *Prometheus*, v. 443 sqq. et *alibi*. — D'après le scoliaste indien, c'est au soleil (*vivasvat*) que Mâtariçvâ ravit l'esprit qui vivifie les êtres, समो ज्ञविष्ठं, Agni. (*R.-V.*, VI, 1, 8, st. 4; III, 601; cf. h. 9, st. 5; p. 605).

[2] Horat. *Satir.* lib. II, sat. II, v. 78 : *Corpus affigit humo divinæ particulam auræ.*

[3] Sallust. *Bell. Catilina.* I.

[4] अविर् अग्निर् अभवन् मातरिश्वने (*R.-V.*, I, 21, 4, st. 2; II, 150; et *al.*)

« Mataricvâ a apporté à Bhrigu le don précieux [1] », c'est-à-dire Agni, le feu; « Mâtaricvâ vient du ciel animer Agni; l'épervier, par l'agitation, fait sortir Sôma de la pierre : अन्यं दिवो मातरिश्वा जभार अमथ्नाद् अन्यं परि श्येनो अद्रेः [2]. L'épervier, nous l'avons vu déjà, est Indra, et Indra est identifié avec Mâtaricvâ [3]. C'est donc, finalement, le Dieu un et suprême, एकं सत्, le Elohim, Haélohim, qui souffle et agite, qui est *pramâthi* [4], Prométhée, le promoteur de la vie immortelle, le Sôma amrita, pour l'homme inerte ou purement physique [5], afin d'en faire l'homme complet, Agni-Manu, le type de l'humanité.

[1] रयिमिव रातिं भरद् भृगवे मातरिश्वा (*R.-V.*, I, 11, 3, st. 1; I, 537). — Bhrigu est le rishi ou patriarche dans lequel se personnifie le peuple védique. — Il y a encore aujourd'hui, dans l'Aoude, une tribu indienne qui se rattache directement, à ce qu'elle dit, à Bhrigu. (Voy. Montgommery Martin, *Eastern India*, II, 354, 459.)

[2] *R.-V.*, I, 14, 9, st. 6; I, 755. — Le premier *anyan* se rapporte à Agni; le second à Sôma; l'hymne s'adresse à l'un et à l'autre.

[3] एकं सद् विप्रा मातरिश्वानम् आहुः «les chantres appellent l'Être unique (*Indram*) Mâtaricvâ» (*R.-V.*, I, 22, 8, st. 46; II, 286).

[4] Le nom de Prométhée paraît se rattacher, étymologiquement, au *pramantha* qui, dans le Véda, est le bâton agitateur au moyen duquel on enflamme la pièce de bois (*arani*) dans laquelle on le tourne comme un moulinet.

[5] On sait que des traditions sémitiques (Cf. Isaïe, LI, 1; *Deut.* XXXII, 18) et grecques (cf. Pindar. *Olymp.* IX, 66), font sortir l'homme de la pierre. L'évangile aussi fait allusion à cette croyance. Voy. Matth. III, 9; Luc, III, 8. — Cf. *Odyss.* XIX, v. 163 sq. C'est ainsi que λαος signifie *pierre* et *peuple* et que le nom des Saxons, *Sachse* de *sahs*, veut dire *roche*.

CHAPITRE XI.

Outre ces légendes, suffisamment transparentes, je pense, pour n'avoir pas besoin que nous essayions de les élucider, tâche qui a été d'ailleurs entreprise par des savants comme Kuhn et Baudry, il y a dans les mantrás une foule d'autres traditions plus obscures et déjà réduites à l'état de fables[1]. Ici, le rôle de la critique devient excessivement épineux, et c'est ce qu'il convient d'expliquer en quelques mots.

Dans une religion, où se maintiennent dans toute leur pureté native les croyances innées à l'homme au Dieu un et suprême, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles, la seule expression possible de tout ce qui se rapporte à la religion est le symbole? Le symbole est l'image, linguistique ou plastique, toujours fort imparfaite, de la vérité. La vérité n'est pas inintelligible, mais pour la saisir plus ou moins bien, on n'a que le sentiment; veut-on l'exprimer, il faut avoir recours aux comparaisons, c'est-à-dire aux symboles. Il est bien vrai que, comme il est impossible de déraciner complétement du cœur humain le sentiment de toute vérité religieuse, il y a des symboles même dans la religion la plus mythologique et la plus matérielle. Mais de ces épaves, surnageant dans un océan de fables, à la symbolique telle que la crée la religion naturelle de l'humanité, la différence est à peu près celle de deux branches, dont l'une tient intacte à l'arbre qui l'a produite, tandis que l'autre végète pauvrement sur un tronc substitué.

[1] V. par ex. les hymnes aux Açvins *R.-V.*, I, 17, h. 1, 2, 3, 4; I, 917, 936, 952, 959.

Ce tronc substitué, est dans l'espèce, le naturisme et, partant, le polythéisme. Dans le naturisme, les impressions sensitives de la nature extérieure tendent sans cesse à remplacer les sentiments qui naissent de la nature intérieure ou spiritualiste, et à transformer les symboles des croyances en mythes ou fables. Or, si les symboles sont susceptibles de s'élever, de s'épurer et de se simplifier, parce que le sentiment qui leur a donné naissance aspire à la perfection de l'idéal dont il émane; les mythes, au contraire, qui suivent l'impulsion des sensations inclinent constamment à s'incorporer dans les faits physiques et à s'éparpiller dans autant de directions que le font les motifs si variables qui agissent sur les sens. Puisque donc la transformation des symboles en mythes s'accomplit sous l'influence d'agents matériels ou nourris par l'esprit de la matière, les lois de la pensée, avec laquelle se confond le sentiment vraiment digne de ce nom, le sentiment philosophique ou religieux les lois de la pensée ne sauraient servir pour déterminer, scientifiquement et avec méthode, les transformations susdites, et, encore moins, pour expliquer rationnellement l'intention de l'état souvent si divers qu'un mythe primitivement identique adopté suivant le peuple qui le conserve.

Ce que nous venons de dire pourrait être appuyé par bien des exemples; quelques-uns suffiront. Prenons d'abord le mythe de *Tvashtri*, qui revient si fréquemment dans les hymnes védiques. Les commencements du mythe se voient déjà dans les gâthâs, infiniment plus sobres de fables que les mantras. Le *Tashâ*[1] (gêus), le formateur de la terre, est présenté dans le Yaçna comme un être personnel; il est la force productrice de la terre personnifiée. Il a de plus une fonc-

[1] *Tashá* de *tash* former, comme *Tvashtri*, *Tvashtâ* ou *Tashtâ* de *tvaksh* ou *taksh* facere.— Le verbe français *tâcher* est le même mot.

tion morale ; on le montre interrogeant Ahuramazda [1], sur les lois du monde physique et de la société, et les ayant connues de la bouche d'Ahura, il les enseigne aux hommes [2] par Zoroastre. On hésite presque à voir un mythe dans le Tashâ irânien, tellement le rôle qu'on lui attribue a un caractère grave, élevé et, pour tout dire, surnaturel. C'est une spéculation théologique, quelque chose comme le Verbe biblique. « Qui est-ce qui, en me soutenant, dit le prophète, m'a fait connaître le premier, que tu dois être vénéré par-dessus tout en actions comme étant saint, vivant et vrai ? Les vérités que le formateur de la terre t'a annoncées deviennent mon partage par ton bon esprit [3]. »

Dans le Véda, Tvashtâ descend de la sphère spéculative dans celle de la nature. Il est l'ouvrier par excellence, le démiurge, qui, habile à créer les formes, *rûpâṇi prabhuh* [4], les possède toutes, *viçvarûpam upétam* [5] ; c'est lui qui a fabriqué *(tataksha)* le terrible foudre d'Indra, foudre à cent nœuds et à mille pointes [6] avec lequel le Dieu brisa Ahi et sa légion ; c'est lui qui a fait la coupe de libation *(camasam* [7]*)*, coupe célèbre dans la légende des Ribhavas ; c'est lui encore qui a enseigné aux hommes les arts utiles [8], et façonné les ani-

[1] Voy. *Yaç.*, XXIX, st. 2 ; cf. XXXI, st. 9.

[2] *Ibid.*, XLVI, st. 9. — Cf. XLVIII, st. 5, 6. — LI, st. 14.

[3] *Ib.*, XLVI, st. 9, trad. Haug : *kè hvô yè mâ aredrô cóithaṭ paouruyô.... yâ tôi ashâ yâ ashâ gèus tashâ mraoṭ. isheñti mâ tâ tôi vohû manañhâ.*

[4] *R.-V.*, I, 24, 9, st. 9 ; II, 397.

[5] *Ib.* I. 4, 21, st. 10 ; I, 163.

[6] *Ib.*, VI, 2; 2, st. 10 ; III, 649.

[7] *Ib.*, I, 5, 3, st. 6 ; I, 209.

[8] *Ib.*, IV, 4, 1, st. 5 ; III, 168 : ऋभवस्त्वष्टा युष्मद् गुरुः पनयद् वः « ô Ribhavas, Tvashtâ, votre précepteur vous a loués » (v. le comment.).

maux domestiques[1]. Enfin, l'excellent Tvashtâ[2], assez fort pour augmenter même la force d'Indra[3], et digne d'être comparé à un lion *(sinha[4])*, est allé se perdre honteusement parmi les femmes : « c'est au milieu des femmes que Tvashta disparut » त्वष्टा ग्नास्व् अन्तर् न्यानशे[5].

Si maintenant on compare le mythe de Tvashtâ avec les mythes de Vulcain et de Véland, on verra que, quoiqu'ils se ressemblent, ils présentent cependant des différences notables. Véland, par exemple, n'est pas seulement un habile ouvrier, il est aussi médecin, c'est-à-dire savant, comme Apollon et Mimir, et paraît s'identifier avec eux. De plus, c'est un être fallacieux comme Loki; il devient cependant le Galant français et aussi, il paraît, le géant Vâlant ou Volland. Comme tel, on le voit devenir boiteux par suite d'une peccadille analogue à celle qui rendit clopin l'amoureux Héphaistos, et le voilà Fold ou Fould, c'est-à-dire le diable, dans l'imagination populaire[6] :

C'est ici le cas de dire avec Gœthe :

« *Denn im Kopf hat das keine Schranken* ».

L'imagination travaille sans frein ni loi dans le cerveau des hommes. Ce serait donc peine perdue que de vouloir ramener les transformations que subit chez les divers peuples un mythe primitivement identique, à une loi qui puisse servir à en

[1] पशून् विश्वान् समानशे (= सम्यग् अनक्ति r. अञ्ज् 7e cl.). (*R.-V.*, I, 24, 9, st. 9; II, 397.)

[2] त्वष्टारं अग्रियं (I, 4, 2, st. 10).

[3] ववृधे शवः (I, 10, 2, st. 7; I, 486).

[4] *Ib.*, I, 15, 2, st. 5; I, 774.

[5] *Ibid.*, I, 22, 5, st. 4; II, 219, *Gnâsu = strishu.*

[6] Voy. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 944.

donner les raisons et à déterminer ainsi *à priori* les évolutions d'autres mythes. Il y a sans doute une logique qui règle la marche de ces informations imaginaires, car rien ne se fait sans raison, mais cette logique nous échappe et rien ne pourra jamais la constituer pour nous à l'état de déterminisme scientifique ou de méthode rationnelle. C'est comme pour les jargons. Quel linguiste peut se flatter de parvenir à soumettre le jargon à des lois scientifiquement déterminées[1] ?

Le point de départ du mythe de Tvashtâ, Vulcain, Véland, a été sans doute le feu ou la puissance du feu comme instrument de formation, car le Véda identifie Tvashtâ avec Agni[2], et le Tashâ de l'Avesta, qui forme et conserve la terre, paraît, en résumé, s'identifier aussi avec l'élément igné[3]; mais cela admis, avec la réserve que commandent plusieurs passages des gâthâs, en ce qu'ils élèvent nos regards du feu terrestre

[1] Dans certaines contrées du nord de l'Allemagne, les enfants, pour savoir qui d'entre eux courra après les autres, se comptent à la ronde par les mots que voici, et celui sur qui tombe le mot final se trouve désigné :

OEnn dœ troa katté
Mœmme riké wulé watté
OEnn dœ blanké yu
Mœmme riké wulé wu.

Voilà bien du jargon tout pur, et personne dans le pays ne sait ce que cela veut dire. Un hasard me l'a appris, et c'est non dans le nord de l'Allemagne, mais dans le midi de la France que j'ai eu cette fortune, en entendant chanter un enfant :

Un, deux, trois, quatre,
Maman dit qu'elle voulait me battre,
Un, deux, blancs * et sous,
Maman m'a dit que voulez-vous?

(Cf. *Bulletin de la Société de linguistique*, nos 3 et 4 ; 1871.)

[2] त्वम् अग्ने त्वष्टा (*R.-V.*, II, 1, 1, st. 5; II, 417).

[3] Cf. *Yaçna*, XXX, st. 7; XXXI, st. 9; XXXII, st. 14; XXXIV, st. 4, XLIII, st. 4; XLVI, st. 9; XLVII, st. 3, 6; LI, st. 14.

* Ancienne monnaie que naguère encore on entendait crier dans la rue par les gens qui revendent des œufs : « Trois six blancs ! »

à Celui qui est feu par lui-même[1], le thème primitif, comme un autre Protée, se dérobe à nos yeux sous une filière de formes, dont on ne saisit plus l'enchaînement d'une race à un autre, ni même toujours chez une seule et même race. N'est-ce pas là, en effet, le cas pour la fable de Prométhée? Le poète qui s'en est le plus occupé l'appelle un oracle difficile à comprendre : ἦδ' οὐκ ἔτ' εὐξύμβλητος ἡ χρησμῳδία[2], et nous sommes de son avis. Il y a, en effet, dans cette fable, telle que nous la donnent Hésiode et Eschyle, trois ou quatre motifs différents et qu'il est malaisé de déduire les uns des autres. Il y a le Titanide, l'ennemi de Jupiter, qui se venge sur le Dieu de ce qu'il n'est pas son égal; il y a l'homme qui trompe la divinité et en est châtié; il y a le sauveur de l'homme par les tourments qu'il endure librement pour lui, cloué sur un rocher; il y a enfin, l'initiateur de l'humanité aux lumières divines.

Pour débrouiller ce complexe mythique et cette incohérence qui résulte évidemment de la confusion des causes et des effets, confusion qui est le caractère philosophique du naturisme, la science n'a qu'un seul parti à prendre c'est de recourir aux grandes traditions de l'humanité et aux documents où elles se trouvent consignées d'une manière authentique. Mais où sont ces documents? et comment les reconnaître? Ces documents sont là où les causes et les effets des choses primordiales sont nettement distingués entre eux, où pour chaque récit le regard démêle du premier coup dans toute leur intégrité la valeur logique des éléments qui le constituent. Cette condition essentielle d'une méthode d'exégèse assurée pour les fables qui sont susceptibles d'interprétation historique, ne nous est offerte ni par les récits du Véda, ni par ceux de l'Avesta, ni par ceux de Sanchoniathon, ni par

[1] *Qâthrâ* (*Yaç.*, XXXI, st. 7); *qâthrè*, (*Ib.* L, st. 5). Cf. XLIII, st. 9: *â thwahmâi âthrê râtâm*, « de ceux qui sacrifient à ton feu. »

[2] Æschyli *Prometheus*, v. 775.

ceux de Bérose ou d'Abidène, ni par n'importe quel autre livre de l'antiquité relatif aux événements des âges primordiaux. Tous amalgament plus ou moins les deux ordres de choses précités, et de là vient que les faits qu'ils nous racontent prennent tous un caractère mythique ou fabuleux bien prononcé. Il n'y a qu'un seul document qui se présente à la science à peu près libre de toute confusion de principes, et ce document, on l'a nommé, c'est la Bible. Dans la Bible, grâce au monothéisme sévèrement maintenu, malgré le démiurge Élohim, dans toute sa pureté première, la tradition des faits primordiaux, sur lesquels roulent tous les grands mythes du paganisme, s'est conservée intacte de père en fils dans une branche d'élite de l'humanité, et ainsi elle est parvenue à ceux qui, pour la mettre à l'abri de l'altération qu'elle aurait pu subir dans la suite des siècles, l'ont fixée, d'abord sans doute par des images [1]; puis, enfin, par l'écriture.

Ainsi, à défaut de tout document datant de l'âge où les Aryas professaient, dans la personne de leurs ancêtres, les croyances du monothéisme qui est la religion naturelle de l'humanité, la Genèse biblique, avec laquelle s'accordent d'ailleurs encore dans leur état mutilé les traditions même des peuples sauvages; la Genèse biblique est le seul instrument critique qui nous permette de démêler le sens des vieilles fables, partout où elles n'ont pas subi les transformations capricieuses et souvent insaisissables qu'impose le culte des fonctions et des phénomènes physiques. D'après cette méthode d'investigation purement historique et qui, loin de refuser le secours de la philologie comparée, le sollicite au contraire, puisque la philologie comparée est en principe elle aussi une science historique; je dis, d'après cette méthode

[1] Que la fixation de ces traditions s'est faite d'abord par des images, cela résulte assez, ce me semble, du style imagé dans lequel nous les avons.

nous sommes autorisé à voir dans la fable de Tvashtâ, Véland ou Vulcain, l'écho d'un fait social des plus importants assurément, je veux dire l'invention des arts industriels qui exigent l'emploi du feu, invention que la Genèse nous présente dans cette petite notice historique et chronologique : « Tsila (seconde femme de Lemech, descendant en sixième génération de Caïn) Tsila eut aussi un fils, Toubalcaïn, qui travaillait tout instrument de cuivre et de fer[1] ». Toubalcaïn est, qu'on me permette le mot, le *tâcheron* par excellence, absolument comme le Tashâ irânien, le Tvashtâ védique, le Vulcain grec et le Véland germanique. Comment un fait historique aussi remarquable a-t-il pu devenir un mythe, et un mythe différent suivant chaque race? Il a pu devenir un mythe, parce que l'homme fasciné par le feu a attribué à l'élément l'œuvre de l'homme, et il a pu devenir un mythe différent, suivant chaque race, à peu près comme le mythe de Glaucus, dont la base historique se résume peut être dans le premier homme qui osa s'élancer sur la haute mer... Eh bien, ce que dit M. Renan du mythe de Glaucus, on peut l'appliquer aussi à celui de Vulcain : « Jetez pêle-mêle toutes les idées des gens de *métier*, amalgamez les branches éparses des rêves d'un *forgeron*, vous aurez le mythe de *Vulcain*[2] », suivant la forme qu'il adopte chez les diverses races.

Quant à la fable de Prométhée, on peut dire que si l'esprit du naturisme l'a constituée dans la confusion où elle se trouve, cet esprit a du moins respecté ses intentions chez les Grecs. Car dans le Véda, si tant est qu'elle s'y présente sous le voile de celle de Mâtariçvâ, ainsi que nous l'avons indiqué déjà, elle devient entièrement naturiste dans sa forme. Dans les gâthâs, elle n'est guère reconnaissable, et j'hésite beaucoup

[1] *Gen.*, IV, 22.
[2] *Etudes d'Hist. relig.*, p. 23.

à en voir la trace dans les *râni* (les *arâṇi* védiques) au moyen desquels le feu d'Ahuramazda est parvenu aux hommes[1] et, avec lui, la vérité céleste[2]. Peut-être cependant, est-on autorisé à dire que le rôle particulier que les mantras et les gâthâs attribuent au feu qu'on arrache par de violentes agitations au bois qui le renferme, se rapporte à quelque fait social en même temps que religieux, et que le souvenir de ce fait a dû occuper une place marquante dans les traditions des ancêtres de nos deux races. Ce qui rend cette supposition pour le moins acceptable, c'est l'état de la fable grecque[3]. La confusion avec laquelle se personnifient en une seule et même personne, en la personne de Prométhée, les personnages les plus opposés, ne nous empêche pas de restituer à cette fable la succession des faits et des individualités qui composent le tableau de l'événement le plus important de l'histoire humaine. Puisque l'histoire de l'introduction du discernement spirituel ou de la science morale dans l'humanité (car c'est là probablement ce que représente la fable de Prométhée) s'était conservée en traits si fortement accentués chez les Grecs, peuple chez lequel l'action incessante du polythéisme le plus décidé avait absorbé d'ailleurs le souvenir de tout autre événement primordial, il faut bien admettre que l'histoire qui forme la base de la fable de Prométhée ait fait partie des traditions des ancêtres aryens. L'action conservatrice du monothéisme, si éminemment salutaire dans le domaine de l'histoire comme partout ailleurs, a dû se manifester chez les Aryens primitifs comme chez les anciens Hébreux, et les Hébreux nous ont conservé, dans le chapitre III de la Genèse, la fable de Prométhée sous sa forme de symbole historique. C'est dans le document bibli-

[1] *Yaçna*, XXXI, st. 3, 19.

[2] *Ib.*, XLIII, st. 12: *yá vè ashîs râṇôibyô çavôi vîdâyâṭ*, quæ vestrum veritates lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis utilitati distribuat. (Trad. Haug). — Voy. sur *râni* Haug, I, p. 127.

[3] Cf. l'Appendice.

que que nous venons de nommer, que la triple (ou quadruple) personnalité de Prométhée trouve une solution aussi épique que satisfaisante. Les personnes de l'homme, du séducteur, de l'initiateur et du rédempteur qui sont confondues en Prométhée, se présentent dans le récit mosaïque sous leur forme distincte et dans leur action successive.

Le rusé Titanide, qui ne craint point Jupiter[1] et se donne pour un ami des humains[2], dérobe le feu divin pour en doter les hommes. Ils ont besoin, dit-il, d'être éclairés, afin d'apprendre tous les arts, *πᾶσαι τέχναι*, et de jouir des merveilles de la civilisation[3]. Cependant les hommes vivaient d'une vie immortelle, dans une sécurité parfaite, en nourrissant leur âme des plaisirs les plus purs[4]. Mais ils cédèrent à la flatterie et acceptèrent librement le don funeste de l'ennemi de Jupiter. Ils savaient qu'ils feraient mal en agissant ainsi, mais ils voulaient mal faire, *ἑκὼν ἑκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι*[5]. Alors Jupiter, irrité de tant d'audace, prononce contre Prométhée et contre les hommes une sentence de châtiment; un grand malheur, *μέγα πῆμα*[6], fondra sur le coupable Titanide et sur la race humaine. Et incontinent, donnant suite à la sentence qu'il a prononcée en souriant, il ordonne à Vulcain d'enchaîner Prométhée dans d'affreux tourments, tandis qu'il fait façonner par tous les dieux cette Pandore, dont la présence parmi les hommes doit être le signal du déchaînement sur la terre de tous les maux imaginables[7].

Cependant, le châtiment rend Prométhée plus orgueilleux

[1] Hesiodi *Opera et Dies*, v. 90-92, 111 sqq.
[2] Æschyli *Prometheus*, v. 120.
[3] *Ib.*, v. 506; cf. v. 107, sqq., 254.
[4] *Ibid.*, v. 536, sqq.
[5] *Ib.*, v. 266.
[6] Hesiod., *Op. et dies*, v. 56.
[7] *Ibid.*, v. 57-82.

encore ; il dit à Jupiter la haine qu'il lui porte et le maudit[1]. Malgré cela, il nourrit l'espérance qu'il sera délivré de ses tourments[2] ; il espère quand même, τυφλὰς ἐλπίδας[3]. Qui le délivrera de son supplice ? c'est un mystère[4] qui trouvera sa solution dans l'avenir[5]. En attendant, on dirait que le rédempteur annoncé et attendu est celui-là même qui, cloué sur son rocher, s'écrie : « Regardez ce spectacle ; voyez quel traitement j'endure, moi, *l'ami de Dieu* : δέρκου θέαμα, τόνδε τὸν Διὸς φίλον[6]. » Puis, cependant, on voit que c'est Hercule, fils de Jupiter, qui délivre Prométhée, « non sans le consentement du dieu, οὐκ ἀέκητι Ζηνός ; » c'est « en faveur de son fils que Jupiter calma la haine qu'il conçut contre Prométhée[7]. »

Telle est, en résumé, la fable de Prométhée, et il serait malaisé, on en conviendra, de l'expliquer par elle-même. Le mot de l'énigme est donné par le document biblique que contient le chap. III de la Genèse. C'est là qu'apparaît l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont le fruit ouvre à la science l'esprit de l'homme et fera de lui comme un autre dieu. Mais cette grande initiation s'opère malheureusement par une voie détournée. Le fruit de l'arbre, le feu sacré, est ravi et en même temps perverti dans ses effets, par un acte déloyal, et c'est l'esprit de doute, le principe de la négation du Verbe de Dieu et de son œuvre, qui incite l'homme à commettre cet acte. Le châtiment ne se fait pas attendre ; Dieu punit le séducteur et sa victime volontaire ; il punit l'un, en lui présageant son anéantissement entier et complet ; il frappe l'autre, on dirait avec le sourire de Jupiter : « Main-

[1] Æschyl., *Prom.* v. 120, 320, 975 sqq.
[2] *Ib.*, v. 512, sqq.
[3] *Ib.*, v. 250 sq.
[4] *Ib.*, v, 522 sqq.
[5] *Ib.*, v. 755, sqq.
[6] *Ib.*, v. 304.
[7] Hesiod., *Theogonia*, v. 528 sq.

tenant l'homme est comme l'un de nous[1], dit-il en renvoyant la triste créature du séjour de la paix dans l'exil de la souffrance. Mais en même temps, il lui fait entrevoir le terme de ses maux, et c'est de l'homme même que naîtra le rédempteur, le sauveur, l'ami de Dieu (Διὸς φίλου), qui écrasera la tête du serpent, la source du mal anti-divin, en corrigeant le vice de l'initiation première par la vertu de l'initiation qui procède de Dieu même. Mais la souffrance ne disparaîtra pas pour cela du monde, car l'homme se l'est incorporée par un acte positif, et ce qui est fait est fait. Cependant la souffrance, une fois que l'homme sera initié à la sagesse divine, sera toute autre qu'auparavant; dégagée de l'élément qui la pervertissait et l'envenimait pour ainsi dire, elle apparaîtra à l'esprit de l'homme participant de la nature de Dieu[2] ce qu'elle est dans le dessein de Dieu, un moyen d'harmonie et de beauté dans le plan de la création. C'est ce que notre document exprime si bien dans son langage imagé quand il dit : Dieu plaça l'arbre de la connaissance du bien et du mal *au milieu*, בתוך, du paradis[3]. Ainsi ramené à son caractère divin et premier, le mal, n'est pas plus la douleur que l'impression de l'ombre n'est un désagrément pour celui qui a assez joui du soleil.

[1] *Gen.*, III, 22.
[2] *Divinæ consortes naturæ.* (II Pet. I, 4.)
[3] *Gen.*, II, 9.

CHAPITRE XII

Il nous reste à envisager la religion première de la race aryenne sous un dernier point de vue, sous celui des superstitions. Les superstitions se glissent partout, et tel

> Qui dompte et foule aux pieds d'importunes erreurs,
> Le sort inexorable et les fausses terreurs,
> Qui regarde en pitié les fables du Ténare,
> Et s'endort au vain bruit de l'Achéron avare [1],

ne rit plus dès qu'il s'agit de songes, de magie, de prestiges, de sorciers, de spectres nocturnes, ou des enchantements de la Thessalie[2]. Comment, d'ailleurs, les superstitions auraient-elles fait défaut aux ancêtres de nos deux races, puisqu'elles surabondent dans le christianisme, la religion assurément qui devrait en préserver ceux qui la professent, attendu que, abstraction faite de ce que la politique ecclésiastique y a ajouté, elle est toute esprit et vérité? Puis, ce qui prouve *a priori* l'état d'esprit où les ancêtres aryens devaient être à cet égard, c'est l'analogie biblique. Les patriarches professaient la même religion que la famille d'où sont sorties les races indienne et irânienne; ils la professaient sans aucun doute à un degré plus pur et plus élevé encore, et cependant, voyez. Le pieux Jacob escamote à Esaü la bénédiction d'Isaac et il se per-

[1] Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.
(Virgile, *Georgica*, II, v. 491, sq.)

[2] Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala rides?
(Horat., *Epist.* lib. II, ep. 2, v. 211 sq.)

suade que cette bénédiction obtenue par dol et fraude est aussi valable que si elle lui eût été acquise avec le libre consentement de son père. Isaac et Rebecca partagent du reste cette manière de voir [1]. Eh bien, si ce n'est pas là un cas bien caractérisé de superstition, la superstition de la bénédiction en tant que fait matériel, en tant qu'elle est gestes et paroles, je ne sais ce que c'est. Tous les raisonnements possibles ne changent pas la chose, et le droit bon sens fait promptement justice des subtilités théologiques qu'on a l'habitude d'accumuler pour nous faire voir cette tromperie sous un autre jour.

Cette superstition de la parole nous la trouvons aussi, à un degré très-prononcé dans les gâthâs et dans les hymnes, et c'est là, sans doute, la preuve péremptoire qu'elle était cultivée déjà par les ancêtres de nos deux races. On croyait chez les anciens Iraniens, qu'il suffisait de prononcer tel ou tel *manthrâ*, pour mettre en fuite les mauvais esprits, les mangeurs de chair, *khrafçtrâ* [2], ou d'anéantir les menteurs [3]; qu'il y avait, pour ainsi dire, des paroles qui faisaient coup, en bien ou en mal, *manthrâ râdâo* [4], des paroles fatidiques : « O Mazda, si tu me donnes une formule efficace contre les menteurs, je puis mettre un terme à toute misère et à toute angoisse [5]. »

Chez les pasteurs védiques, la croyance à la vertu de la parole est bien plus forte encore; elle fait croître, elle produit même des dieux : le mantra *brahma*, c'est-à-dire la parole sacrée appelée brahma que le sacrificateur prononce au moment de l'acte liturgique, a eu le pouvoir de donner naissance au dieu Brahma. Les paroles dites d'une certaine manière

[1] Voy. *Gen.* XXVII, surtout v. 12, 13; 19-24; 33, 37.
[2] *Yaç.*, XXVIII, st. 6.
[3] *Ib.*, XXXII, st. 15; — XLIII, st. 11. Cf. LI, st. 14.
[4] *Ib.* XXVIII, st. 8.
[5] *Ib.*, XLIV, st. 14.

causent du plaisir au dieu (*dêvapsarastaman*[1]) et de la terreur aux démons; elles sont toujours fécondes, *prajâvatas*, elles ne restent jamais sans effet. On sait jusqu'à quel excès les Indiens ont poussé dans la suite des âges la superstition de l'effet matériel des paroles bonnes ou mauvaises; les codes et les poèmes historiques du brahmanisme, et les Tantras avec leur *dhâranis* ou formules magiques chez les bouddhistes en fournissant des exemples sans nombre et nous en avons parlé dans un de nos ouvrages précédents.

La superstition de la parole évidemment louable dans sa source, puisqu'on ne peut guère lui assigner d'autre origine que le culte des bonnes pensées et des bonnes paroles, si fort en honneur chez les Aryas qu'ils l'ont personnifié en une divinité, la déesse Sarasvati[2]; la superstition de la parole s'est donc trouvée mélangée, dans ses caractères essentiels, aux croyances si nobles et élevées d'ailleurs des ancêtres aryens; et cela constaté, nous n'avons pas à rechercher s'ils ont connu d'autres superstions encore. D'abord, il serait, je crois, plus que difficile d'arriver sur ce point à un résultat positif; puis, il n'importe guère de connaître ces superstitions, parce qu'en tout cas, elles n'ont pu modifier d'une manière essentielle le *credo* monothéiste de la société primitive.

Nous pouvons donc considérer comme remplie la tâche que nous nous étions imposé et dont nous n'espérions pas tout d'abord des résultats aussi importants que ceux qu'elle nous

[1] *R.-V.*, I, 13, 2, st. 1; I, 636. Le comment. explique le mot par देवानां प्रीणयितृतमं.

[2] चोदयित्री सूनृतानां (सत्यवाक्यानां) चेतंती सुमतीनां। यज्ञं दधे सरस्वती॥ « A Sarasvati, la dispensatrice des bonnes paroles, l'excitatrice des bonnes pensées, j'adresse (mon) sacrifice. » (*R.-V.*, I, 1, 3, st. 11; I, 75).

a donnés. En effet, nous lui devons, si je ne me trompe, une vue qu'on dirait nouvelle sur le mal et sur son économie dans la création. Le précepte si étonnant du Christ, d'aimer nos ennemis et d'accepter le mal avec le même esprit que le bien, ne nous présente plus maintenant rien de contraire à notre vraie nature. Nous comprenons que ce précepte tend à nous replacer dans l'état normal de la nature telle qu'elle est sortie des mains du Créateur. Le mal fait partie intégrante et nécessaire de la nature; il y est à côté du bien comme l'ombre est à côté de la lumière. C'est donc, en vérité, agir contre l'ordre de Dieu que de détester et de maudire le mal. Cette horreur et cette haine qui voudraient anéantir le mal que font-elles sinon de le nier? Et ainsi nous arrivons à constater qu'il y a un mal mauvais, un mal que Dieu n'a pas créé, et ce mal proprement dit, le mal malicieux, le mauvais mal, c'est la négation d'une partie essentielle de l'œuvre divine. La négation sous quelque forme qu'elle se soit produite d'abord, suppose un être intelligent autre que Dieu le Créateur. Dieu ne peut nier la nature ni partie de la nature; elle est son œuvre : c'est donc la créature intelligente qui a commis cet attentat. Attentat en effet, car la négation, semblable à un aiguillon qui répand le venin, a jeté le trouble dans la nature; elle a perverti dans ses effets une des lois de la création; elle a *dénaturé* le mal naturel[1].

[1] C'est ainsi, p. ex., que la mort, qui, comme changement ou transformation quelconque, a dû exister dès le commencement de la création, tant par rapport à l'homme que par rapport à tout être créé, est devenu la mort telle que nous la connaissons avec son cortége de douleurs et d'horreurs. Que la mort ait existé avant qu'elle ne devînt une peine, c'est un fait qui, dans l'ordre naturel, est prouvé par la nature des choses, et, dans l'ordre religieux, par l'Ecriture, quand elle dit : *ubi est, mors, stimulus tuus*? Il y a donc, dans le plan de Dieu, une mort qui est sans venin. En effet : *stimulus autem mortis peccatum est* (I *Ad Corinth.* XV, 55 sq.).

Ainsi donc nos efforts doivent tendre à rétablir l'intégrité de la nature, en affirmant le mal qui est dans le plan de Dieu par l'amour, par un amour aussi sincère que celui que nous portons au bien. Et voilà où va le précepte du Christ.

En effet, si nous aimions nos ennemis, il n'y aurait plus d'ennemis, et ainsi disparaîtrait le mal *ennemi*. Alors aussi la nature étant rétablie dans son intégrité première, le mal qui est nécessaire et qui vient de Dieu, nous apparaîtrait dans un jour tout autre qu'aujourd'hui; nous le verrions au milieu de la société avec la même satisfaction que nous voyons dans un paysage éclairé par le soleil les ombres prêter à la lumière toute leur puissance, pour recevoir d'elle en retour le charme qu'elles n'auraient pas sans cela.

La parole évangélique[1] jette ainsi de vives clartés sur la question du mal, telle que nous la présentent sous ses deux faces originelles, le non-être et le doute, le Yaçna et la Bible; et à part ce point si important pour les sciences philosophiques, religieuse et sociale, nos recherches nous ont conduit à reconnaître, *a posteriori*, que la première religion de la grande famille indo-irânienne a été la religion qui consiste dans l'adoration d'un seul Dieu, non encore enchaînée par un sacerdoce spécial dans des formes compliquées et savamment combinées : la religion naturelle. Un tel résultat a, sans doute, quelque importance, spécialement pour nous qui sommes unis par nos origines à la race indo-irânienne. Car, s'il est vrai ce que dit le poète :

Naturam expellas furca, tamen usque recurret,

nous pouvons espérer, en vertu d'un droit historique bien établi, que nous reviendrons un jour, avec la plénitude de la détermination consciente et morale à cette simplicité et à

[1] Matth. V, 44, et *alibi*.

cette grâce qui, sous le rapport religieux comme sous celu de la famille, furent le partage de l'humanité alors que tout chef de famille était un pontife du Très-Haut, et tout pontife un chef de famille. Nous avons, d'ailleurs, pour nous fortifier dans cette espérance, la parole du Christ : Tous, un jour, nous adorerons Dieu en esprit et en vérité, comme les âmes d'élite n'ont jamais cessé de le faire à aucun moment de l'histoire ; tous nous connaîtrons Dieu comme nous sommes connus de lui ; tous nous serons Dieu même : *divinæ consortes naturæ.*

APPENDICE

UN CONTE BAS-ALLEMAND DU MECKLEMBOURG

Paraissant avoir des rapports avec quelques uns des mythes indiens et grecs étudiés dans les pages qui précèdent.

(INÉDIT).

Mannecke klatte't upp'ne hooge Eek[1]. Siin Wiif kickt to unn schriit emm na : « Watt wisst du doae baab'n doon? »

« Denn gull 'n Twiig mi haal'n, » säggt de Twarg[2]. « Hüt möt ick'n[3] mi vedeen'n unn schack't[4] Läw'n dräöwe velie'n. » Unn fiks unn flink wass he baab'n.

[1] On connaît, sans que nous ayons besoin d'insister là-dessus, l'importance des arbres et du chêne surtout, dans les anciennes religions indo-européennes. Silius Italicus, (*Punicorum* lib III, v. 691) dit, en parlant du chêne de Dodone (*Dodonida quercum*), que l'arbre contient la divinité : *Arbor numen habet*, c'est-à-dire qu'il est le siége ou l'habitacle du dieu. C'est ce qu'on pensait aussi ailleurs. (Voy. Maxime de Tyr, *Dissertation* VIII : ἄγαλμα δὲ Διὸς κελτικὸν ὑψηκὴ δρῦς, le dieu celte est un grand chêne.) Le chêne de Geismar, en Hesse, *robur Jovis*, est célèbre dans la vie de S: Boniface. (Voy. Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, II, p. 343.) Mais ici, dans un mythe prométhéique, je suppose, la présence du chêne est motivée encore par la couleur rouge de feu de son libe- qui, en allemand, l'a fait appeler *lohe*, flamme.

[2] Mannecke est un nain et Prométhée un titan, ce qui, dans l'intention du symbolisme, revient au même, puisque l'un et l'autre état corporel nous montrent l'humanité native hors de ses conditions normales, conditions qui dépendent de l'acquisition de l'agent civilisateur par excellence, le feu, l'or, la science.

[3] Contraction pour « ick emm. »

[4] La contraction de « schack 't » est pour « schall ick datt. » Comme les contractions sont très-nombreuses en bas-allemand, à cause du parler rapide du peuple (voy. Mussæus ap. Lisch, *Jahrbücher des Vereins für Mekl enb. Gesch.*, II, p. 139), l'emploi de l'apostrophe est nécessairement très-fréquent.

Doa dunne't 'ne Stimm uut 'n Loof: « Datt di de Haame[1] sla! » Mannecke kricht'n ossig 'n Slagg upp Bost unn Ribb'n, de Tellg'n[2] brekkt, unn de Twarg föllt upp de Snuut ass he siin Läre[3] nich foll'n iss.

« Dunnehaaglwäre! » bölkt he.

Doae steit 'n forsch'n[4] Kie'l[5] mitt roor'n Boae't vöäe emm unn grummelt: « Watt röppst du mi?

Lücht miin Dunne
Duusend Lucht[6]:

[1] Le marteau est l'attribut de Donar, comme les carreaux le sont de Jupiter. Ce qui est curieux, c'est que le signe hiératique du marteau, 卐 qu'on trouve sur des monuments runiques (Voy. Dietrich ap. Haupt, *Zeitsch. für das deutsche Alterthum*, XIII, p. 5), est le même exactement, tourné à l'inverse, que le *svastika* bouddhique, 卍, qui passe pour représenter la chevelure du Bouddha. (V. *Transactions of the R. Asiatic Soc. of Great-Britain*, III, 74.) Or, c'est en secouant sa chevelure que Jupiter assemble les nuages qui laissent échapper la foudre. Contentons-nous d'indiquer ici ces analogies.

[2] Ce mot, que l'allemand littéraire ne connaît pas, contribue grandement à prouver la haute antiquité du bas-allemand. Il correspond en grec au mot θαλλός, rameau ou jeune branche, de θάλλω, croître. Cf. Odyssée. XII, v. 105 : ἐρινεός ἐστι μέγας, φύλλοισι τεθηλώς, il est un grand figuier dont les branches chargées de feuilles... (Dacier) m. à m. *foliis florens*.

[3] L'organe passablement indiscipliné qui articule le bas-allemand dans les campagnes aime à brouiller ou à effacer le plus possible toutes les lettres e syllabes qui demandent quelque effort pour être prononcées nettement ; de là « Läre » pour « Läw'n. »

[4] Le mot *forsch*, qui paraît venir, par corruption, du mot français « fort, » exprime l'idée de « comme il faut » avec celle de la force physique en plus.

[5] Ce nominatif, qui a l'apparence d'un accusatif, est un idiotisme.

[6] Comme le mot « Lucht » air, vient de *lug-en*, voir, tout comme c'est le cas aussi pour *luc-s* (lux), *licht*, l'orthographe en est parfaitement étymologique et préférable à *Luft*, comme on écrit en allemand. En sanscrit aussi, la notion de « voir » entre dans le mot « air » qui est *antarikshа*, de *antar*, au milieu, et *iksh*, voir. En d'autres mots encore, l'allemand a transformé le *ch* radical en *f*; p. ex.: *stift*, fondation, pour *stieht* : « in deme stichte to Zweryn. » (Lisch, *Meklenb. Urkunden*, II, 192); *sanft* pour *sacht*, etc.

*

Pott [1] unn Paal [2]
Hiitefaal [3]. »

Denn Twarg klappe'n all siin Knaak'n[4], unn he maakt datt he na Huus kümmt.

Denn ann 'n Dagg säggt he to siin Wiif: « Fru, ick möt

[1] Pour dire avec certitude quel est le personnage mythologique que désigne le nom de Pott, je ne le saurais, tout en le tenant pour identique avec le « Potz » de l'exclamation : « Potz tausend! » et de l'imprécation : « Potz und Mummel hol dich! » Il y a du reste à y revenir. Rappelons-nous pour le moment que dans la mythologie germanique, il est beaucoup d'autres noms encore qu'on n'explique pas ; p. ex. *Fundinn*, *Kriu* et autres qu'on lit sur des monuments runiques.

[2] « Paal » est évidemment le *Phol* du Ms. de Merseburg, et qu'ailleurs on trouve écrit *Pful* et *Pfal*. (Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 975). C'est, enfin, le dieu *Balder* (*Ib.*, 208, note 2), le dieu *blanc*, (en lithuan. *baltas*), le dieu de la lumière et du feu. — La mer Baltique est la mer blanche.

[3] Dans ce mot, la première partie est onomatopéique et marque le joyeux hennissement du poulain. — La suite montrera que ces vers allitérés constituent une formule d'incantation dont la force magique conduira Manuecke à la possession de ce qu'il cherche à acquérir.

Le fragment de Merseburg montre Balder (Paal) avec un poulain (*volon*) qui se luxe le pied : *sin vuoz birenkit*. On ne dit pas si c'est la gaîté folâtre du jeune animal qui fut la cause de cet accident. En tout cas, la comparaison de Pott et de Paal à un poulain qui hennit et qui, dans ses folâtres ébats, se plaît dans de brusques écarts, nous dit assez que ces deux êtres sont des personnifications de l'éclair, auquel ses mouvements subits et gracieux à la fois ont valu, chez les Indiens, le nom de « danseur. » (V. ci-dessus p. 110, n° 10.) On trouve, d'ailleurs, accolé le mot éclair au nom de Pott dans cette exclamation : « Potz Bliks! »

[4] Le rapport du génitif n'étant pas exprimé en bas-allemand par ce cas même qui, en tant que forme grammaticale, n'existe pas dans cet idiome, excepté toutefois dans les composés, on le rend de diverses manières, suivant que le possesseur est une personne ou une chose. Si c'est comme ici une personne, la chose possédée se rattache au possesseur mis à *l'accusatif* avec l'article défini, par le pronom possessif respectif au nominatif. Cette construction est un pur idiotisme bas-allemand, et il n'est pas à ma connaissance qu'on la retrouve dans quelque autre langue que ce soit. Elle est même inexplicable, du moins c'est inutilement que j'ai cherché à en connaître la raison.

datt Guld vonn de Eek[1] häbb'n upp weck'[2] Aoe't 't ook si, unn wie Suutaag'l[3] sülwst upp 'n Boom.

Nu würr 't de Fru gans swiimlig to Moor, unn weemörig sär[4] se: « Leew Mannecken, du büsst keen Bang'bücks, äöwest laat di raad'n[5] unn ga hüt nich to Holt. Ick häff drömt datt'n groot swart Die'd sick ääwe di häe maakt unn de Fäög'l di uutätsch'n. »

Aan Guld iss all miin Wark nicks, un ick smär[6] ümmsüsst: ick möt denn gäl'n Twiig häbb 'n unn vonn sülwst föllt he mi nich in de Grabb'l. Woto allso näöl'n unn fääge'n[7]? » Datt Wiif all äe Birr'n[8] wass ümmsüsst; Mannecke löppt int Holt

[1] Mais si, comme ici, le possesseur est une chose, le rapport du génitif s'exprime comme en français et ailleurs par la préposition *von*, de « *l'or du chêne.* »

[2] Le bas-allemand qui a, généralement, le caractère phonétique du français, lui ressemble aussi quant aux contractions, comme par exemple ici ; *quéque* pour *quelque*, en français populaire, est exactement contracté comme *weck* pour *welcke*.

[3] Je rends par « ogre » le mot « suutaag'l » qui, du reste, m'est inconnu, à moins que ce ne soit le « säuzagel » de quelques endroits de la Franconie et dont les paysans se servent comme d'un sobriquet du diable. Peut-être aussi y a-t-il là une forme de *Suttûngr*, géant eddaïque dévorant tout comme l'*orcus* ou comme l'*ouragan*, et ne rendant rien. (Voy. *Bragarœdur*, capp. 57 sqq. dans l'*Edda* de Snorra Sturluson, p. 218.)

[4] Je profite de ce que le mot « sär, » imparfait du verbe *sæggen*, se présente ici pour corriger une faute qui s'est glissée par inadvertance dans le dialogue bas-allemand que j'ai publié en 1868. Le « unn särn 's'mi » doit se lire « unn sägg'n s'mi. »

[5] Le *d* dans « raad'n, » se trouve remplacé aussi par un *r*, substitution habituelle au bas-allemand, ainsi qu'on le voit déjà par les mots « moor » pour « mood, » « weemörig » pour « weemödig, » qui précèdent, et « smär » pour « smäd » qui va suivre.

[6] Le métier des nains, dans toutes les mythologies, est métallurgique, et cette donnée explique comment, dans un mythe prométhéique, la conquête du métal le plus précieux se trouve substituée à celle du feu.

[7] Il n'est plus besoin de dire que l'apostrophe ici marque l'élision d'un *r*, ou pour parler plus exactement, un *r* muet, tandis que dans « näöl'n, » c'est de la syncope de l'*e* de la terminaison qu'il s'agit.

[8] Le « äe' » s'accorde avec le sexe réel de « Wiif, » comme s'il y avait « de Fru. » — Pour la construction exprimant un rapport de génitif, voyez la note ci-dessus p. 167.

unn klatte't so sträwig upp de Eek, datt he liik baab'n iss. Flink breckt he denn gäl'n Twiig raff, unn höllt'n tüschen [1] de Tän. Æöwe ass he nu hääöglich runne rutscht, süt he upp eenmaol 'n groote Säög'd achte 'n Boom upp de Lue' staan. Datt gifft emm söck 'n [2] Stöt int Hart datt he 't Muul uppsparrt unn denn Äten velie't. Mirrewiil föllt de Twiig daal 't Guld wie'noch nich to re [3] le', ass't Swiinn ett all inn de Snuut harr unn futsch mitt inn Sump un Struuk güng. Doae flücht'n Grönspecht upp unn lacht [4] schabe'naksch. Mannecken äöwest wae't [5] ett swart vöäe Oog'n unn'r [6] schrüt: « Dunnehaag'lwäre! » Doae sticht emm watt upp de Schulle'n unn gichelt emm in de Ue'n [7]:

« Lücht miin Dunne
Duusend Lucht:
Pott unn Paal
Hiitefaal. »

Vöäe Schreck lätt Mannecke de Hänn loos unn, paldautz! uut 'n Boom graar upp 'n Moae's kümmt he na Huus ass wenn emm de Düw'l ridd.

[1] « Tüschen, » en allemand *twischen*, a donné le substantif *Tüsche* ruelle. Suivant Wackernagel, il faut rattacher au même radical aussi le nom du dieu *Tuisco*, sorte d'hermaphrodite créateur de l'humanité comme Adam.

[2] Contraction à l'instar de *weck* ci-dessus.

[3] Quand un substantif féminin est gouverné par une préposition terminée en voyelle, l'article *de* se change, par euphonie, en *re*.

[4] Les éclats de voix du pivert, qui ressemblent réellement à une sorte de rire, sont d'ailleurs fort diversement rendus. En Normandie, par exemple, on prétend y entendre les sons de pleu, pleu, pleu.

[5] Le verbe « devenir » (*werden*) se dit *wae'n* et *warrn*. Le présent de l'un est « ick wae' » et celui de l'autre « ick wär. »

[6] Le pronom de la troisième personne *he* peut être remplacé euphoniquement par *'r*, qui est le *er* du haut allemand. Quelquefois, cet *'r* est purement explétif, n'ayant d'autre raison d'être que l'euphonie, comme par exemple dans cette phrase : « *Wann'r wi dood sünd*, » quand nous serons morts.

[7] Par suite de la vocalisation fort limitée pour l'ordinaire, il y a en bas-allemand un très-grand nombre d'homophones. Ainsi *Ue'*, oreille, s'écrit et se prononce comme *Ue'*, montre.

De Wäk drupp bleew Mannecke achte 'nn Aab'n inn sick kie't, aan 'n Wue't to spräk'n.

Doae säг emm siin Wiif: « Watt grüwelst denn? Laat datt Bröd'n. Woto de Missmood? Æöwewinn diin 'n Smart ünn si vegnögt. Nümm 'n Bispill ann Swöälk unn Kattceke. Iss de Häb'n nich blag unn 't Wäre kloae? »

« Fru, » hojaant[1] de Twarg, watt dräönst du? Ick kann nicks maak'n wenn 'ck 't Guld nich häff. Aan Guld döggt all's harens nicks nich: ick möt denn gäll 'n Twiig häbb'n. »

« Miin söt Mannecke, si nich so obsternaatsch, snukkt[2] de Ollsch, unn straakt emm denn Boae't. Ditt iss 'n Wark watt du nich last'n kannst. Ick häff 'n Droom hatt, datt du upp 'n Bliks[3] riid'n[4] möst wenn du doato kaam'n wisst. Bliiw achte 'n Aab'n, suup'n[5] lütt 'n Päg'l Snapps mitt mi unn pläg di. »

« Fru » brummt de Twarg, « jäökt di datt Lerre? Laat datt kläön'n. Diin Raad iss de Düw'l watt wie't, äöwe diin Bliks de kümmt mi to Pass: 't geit mi 'n Licht upp! »

Unn Mannecke wass buut 'n inn een'n Satt unn röp:

Lücht miin Dunne
Duusend Lucht:
Pott unn Paal
Hiitefaal!

[1] « Hojaanen » est onomatopéique, tandis que *gähnen* est descriptif de l'action de « bailler. »

[2] « Chumucher, » terme provincial, rendrait mieux le « snukk'n » bas-allemand que le mot « sangloter, » qui est trop fort.

[3] L'orthographe de ce mot est encore une des preuves si nombreuses de la haute antiquité du bas-allemand, puisqu'il est, phonétiquement, à un niveau de développement inférieur au mot *blitz* (éclair) qui lui correspond en haut-allemand, le radical étant *blick*, φλεγ-.

[4] « Chevaucher sur l'éclair » est une locution toute germanique. Il y là probablement une réminiscence mythologique que des recherches ultérieures parviendront à expliquer.

[5] « Suupen » en bas-allemand n'est pas grossier comme « saufen » en haut-allemand. On lit dans le testament d'un prêtre, de 1434, qu'il lègue à un couvent de religieuses une rente annuelle pour « *kopen gud bere deme*

Doae löppt 'n Faal'n ass de Bliks upp 'n Twarg to, unn de nich fuul packt datt Die'd bi re Snuut unn huppst'n ass 'ne Ferre upp'n Rügg 'n. Unn nu geit 't fue't ass 'n Haag'lwäre graar inn 'n Busch wo de Säög'd iss. All vonn Wiir 'n schriit Mannecke äe'to: « Gimmi[1] denn gäl'n Twiig! » Unn näge bi: « Wo hässt du 'n laat'n? Wenn hässt 'n gäb'n? Ruut doamitt! »

« Æöwehast di nich so, » griint dat Swiin häönsch unn sett sick upp de Hinnepoot'n.

« Hæffk[2] jug[3] vespraak'n
Æöwe 't Guld to waak'n?

Ji möt't[4] maol na seen opp't de Winnracke[5] nich vesaap'n hätt[6] »

Doae flücht de Specht upp unn lacht:

« Ha! ha! ha! ha!
Datt di de Haame sla!
Hässt du datt Guld,
Höllt di de Schuld[7]! »

convente to hebbende to erreme supende *an der advente unde an der vasten.* (Meklenburgische Urkunden, II, p. 204.)

[1] « Gimmi » pour *gimm mi*, pour *giff mi*. Le βαρβαραφωνειν, que les Grecs appliquaient à ceux qui articulaient mal, par paresse ou autrement, leur propre langue, convient pleinement aussi au laisser-aller que les paysans mettent à prononcer les mots dont les lettres, pour être articulées d'une manière ferme et nette, demandent quelque attention et un peu d'effort. Cependant, comme nous l'avons indiqué déjà, la rapidité de parler est aussi pour beaucoup dans ces mutilations.

[2] « Häffk, » contraction de « häff ick. »

[3] L'accusatif de « ji, » vous, est « ju » et « jug. »

[4] L'apostrophe ici, comme souvent ailleurs, ne marque l'ellipse d'aucune voyelle, mais elle indique l'allongement de la prononciation du *t*.

[5] Ce nom s'explique par la croyance que le pivert annonce les orages, ce qui convient aussi à l'*incendiaria avis* du mythe romain. (Voy. Pline, *H. N.*, X, 13.)

[6] « S'il ne l'a pas bu, » dit le texte. Allusion sans doute à la soif dont le pivert est tourmenté, suivant la fable (Grimm, *D. M.*, p. 659).

[7] Allusion à la même fable, d'après laquelle une femme, violant par avarice les devoirs de l'hospitalité, fut changée en pivert, toujours altéré. Le caractère prométhéique du pivert, qui est voilé dans cette légende, se révèle

unn geit heidii[1] mitt 'n Twiig.

« Töf, Racke, ick haal di inn! » schriit Mannecke unn maakt emm na dwäe' döäe'[2] Sump unn Struuk. Nu süt he datt de Specht denn Twiig fall'n lätt[3], 'n Bookfink liik achte häe' iss, emm uppsnappt unn äöwe'n breer 'n Pool Waate mitt fue't flücht. Upp de anne Siid sett de Faag'l sick daal unn singt :

« Ick, ick, ick will henn to di !
Du, du, du kumm häe' to mi
Flink, flink, flink[4] ! »

Ass he ditt Leed hüe't, würr de Twarg böstig[5] unn schriit bäwend : « Datt schaal[6] di uppgarr'n ! » unn äowed 't Waate iss'r ass de Bliks. Doae smitt de Fink denn vedüwelt 'n[7] Twiig hillig upp 'ne Due'nheck unn maakt sick fue't. 'n Tunnköänig[8] wass fiks dröwe häe', sett sick upp datt Guld unn piipt gans putzig :

ici par les paroles de l'oiseau ; seulement, comme c'est le propre de la légende de confondre et de brouiller les données les plus opposées, notre pivert est l'opposé de celui des anciens qui, suivant Servius (*Commentar. in Virgilii Aeneidos*, p. 558 ; Gœttingæ), portait l'eclair et apportait la vie.

[1] Par exception, on double ici la voyelle finale, pour marquer qu'elle a l'accent principal du mot.

[2] Dans la bouche de ceux qui subissent l'influence du haut-allemand, *döäe'* devient *dörch* (durch).

[3] La fable, qui fait aller le pivert à la recherche de la baguette magique, dit aussi qu'il la laisse tomber quand il est poursuivi (Grimm, *D. M.*, p. 925; cf. Pline, *H. N.* X, 18).

[4] Danneil, dans son Glossaire bas-allemand, p. 21, cite ce chant comme étant connu aussi dans l'Altmark. Les collections de Kuhn et de Wœste en connaissent d'autres.

[5] *Böstig* est l'allemand *borstig*, hérissé.

[6] Primitivement on écrivait *scal*, et le *sch*, l's chuintant, quand il ne s'est pas introduit dans le bas-allemand par l'influence du slave, y est venu par la voie du haut-allemand.

[7] Litt. « endiablé. » De là « ensorcelé, fatidique. »

[8] Le rôle du roitelet, dans la légende prométhéique, est marqué positivement aussi par ce qu'en disent les paysans de la Normandie. C'est presque identiquement la légende de Çyêna dans le Rig-Vêda. « Le roitelet, dit

« Zid'rick, zid' rick !
De Faag'lköänig bünn ick !
Miin Broore iss de Bottefaag'l,
Hämm' biir [1] nich Näg'l noch Naag'l [2] ! »

« Nu holl ick denn Röwe ! [3] » juucht Mannecke unn steckt de Hänn uut datt Fäögelk 'n-to griip'n. Æöwe hässt di watt ! De Tuunköänig wass vöäe, unn de Twarg heel niks ass 'ne Hannvull Bläre. Unn 't Guld ?

't Guld wie', wo 't iss bitt upp diss 'n Dagg... unne de Due'n. Siithäe hätt 't keene kräg'n aan Due'n, unn Mannecke toie'st [4].

la fable normande (ap. Amélie Bosquet, *la Normandie romanesque et merveilleuse*, p. 220), a rendu un bien important service à l'humanité. Il fallait un messager pour apporter le feu du ciel sur la terre ; le roitelet.... consentit à accomplir cette mission périlleuse. Peu s'en fallut qu'elle ne devint fatale au courageux oiseau, etc. »

[1] « Hämm' biir » pour « häbb'n biid. »

[2] Un conte populaire recueilli par J. Mussäus, cet excellent maître dont le bienfaisant souvenir est resté gravé dans ma mémoire, explique comment le roitelet, par son intelligence sans malice, arriva à être roi des oiseaux qui s'étaient assemblés pour élire un chef. (Ap. Lisch, *Jahrbücher für Meklenb. Geschichte*, V, 76.) Qu'il est sans malice, c'est ce que l'oiseau dit ici d'une manière imagée ; littéralement « ni ongle ni clou » (dans la tête). En allemand, avoir un clou dans la tête veut dire être orgueilleux.

[3] Le radical de *Röwe*, voleur, *row-en*, est celui aussi de *dërober* dont le sens se retrouve dans le mot *robe*, son dérivé, car le vêtement nous *dérobe*, la vue du corps. Mais l'idée n'est-elle pas originale de nommer le vêtement « voleur ? » Rien de plus logique cependant.

[4] Nous ne sommes pas en état de déterminer le plus ou moins d'ancienneté de ce conte populaire, mais le caractère moderne de la remarque qui le termine paraît évident.

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

Nancy, imprimerie Sordoillet et fils, faubourg Stanislas, 3.

BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION D'UN COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL.

CHEFS-D'ŒUVRE LITTÉRAIRES DE L'INDE, de la Perse, de l'Égypte et de la Chine. *Paris*, 1872, 2 vol. grand in-8°, à 2 colonnes, format du Panthéon 30 fr.

Vol. I. — RIG-VÉDA, ou Livre des hymnes, traduit par A. LANGLOIS. Deuxième édition, revue, corrigée et augmentée d'un index analytique par Ph.-Ed. FOUCAUX. 620 pages.

Vol. II. — Hymnes sanscrits, persans, égyptiens, assyriens et chinois. — LE CHI-KING, ou Livre des vers, traduit pour la première fois en français par G. PAUTHIER, 425 pages.

N. B. — Ces deux volumes contiennent la matière de 8 volumes in-8° ordinaires. Le Tome I renferme la traduction entière du Rig-Véda de Langlois, plus un index analytique très-développé par Foucaux et une imitation en vers latin de plusieurs hymnes par Eichhoff.

L'édition du Rig-Véda de Langlois, en 4 vol. in-8°, devenue très-rare et se payant jusqu'à 120 fr. se trouve avantageusement remplacée par ce volume de la Bibliothèque Orientale.

La publication de la *Bibliothèque Orientale*, entreprise par MM. Maisonneuve et Cie, est certainement une entreprise gigantesque, et nous souhaitons de tout cœur le plus grand succès au comité de savants qui se propose de donner, sous une forme convenable et à bon marché, les principaux chefs-d'œuvre littéraires de l'Inde, de la Perse, de l'Egypte et de la Chine. Il y a quelques années, les éditeurs du *Panthéon littéraire* avaient inclus dans leur collection un volume sur les religions de l'Orient, mais il était impossible de donner une idée exacte sur un aussi vaste sujet, dans les limites de quelques centaines de pages, et les trésors de la littérature sanscrite n'y furent représentés que par une traduction des lois de Manou. Le plan que se sont proposé MM. Maisonneuve et Cie, dans leur *Bibliothèque Orientale*, est beaucoup plus étendu, car elle comprend des traductions annotées de ces anciens livres religieux et littéraires qui, pendant des siècles, servirent de règle de conduite aux nations primitives.

Le premier volume contient les hymnes du Rig-Véda, traduits par feu M. Langlois, membre de l'Institut, précédés d'une introduction décrivant les divers éléments qui constituent les livres védiques et discutant leur valeur, soit au point de vue de compositions poétiques, soit comme témoignage d'anciennes formes religieuses. Cette collection étant destinée principalement aux lecteurs en général, les éditeurs se sont abstenus de détails purement philologiques et leurs notes sont limitées aux explications des difficultés mythologiques et historiques. Sous forme de supplément, nous avons, premièrement, une imitation en vers latins par M. EICHHOFF, de quelques hymnes du Rig-Véda; et, deuxièmement, un excellent index analytique par M. FOUCAUX, appelé à rendre de grands services aux étudiants.

Le second volume nous conduit depuis l'âge d'or de la littérature sanscrite jusqu'à sa décadence. Comme supplément à la traduction du Rig-Véda, les éditeurs nous donnent des fragments extraits des hymnes du Sama-Véda, du Yadjour-Véda et de l'Attarva-Véda, traduits par MM. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE et G. PAUTHIER. La Perse, l'Egypte et l'Assyrie viennent enrichir ce volume par des documents la plupart inédits, traduits par MM. EICHHOFF, DE ROUGÉ, CHABAS, OPPERT, etc. Enfin pour terminer, la Chine y contribue par un choix précieux de ses plus anciens chants populaires, des hymnes attribués à Lao-Tseu, à Confucius et surtout par une traduction du Chi-King. Ce livre n'avait jamais été traduit en français, et M. PAUTHIER, l'auteur de la présente traduction l'a complétée par l'addition de petits poèmes tirés de la paraphrase latine du P. Lacharme.

SATURDAY REVIEW.

NOUVELLES PUBLICATIONS.

E. Burnouf, directeur de l'École d'Athènes. LA SCIENCE DES RELIGIONS. Deuxième édition. *Paris*, 1872, in-12 br. IX et 461 pages. 5 fr.

Contenu : La méthode: les principes. — La méthode historique. — La suite des religions. — Unité historique des religions. — Principe d'unité des religions. — Unité des Rites. — Loi du dédoublement. — Action des Races. — Naissance des Orthodoxies. — Grandeur et chute des Orthodoxies. — Religion et science : la méthode, les résultats.

« La science des religions ou de la mythologie comparée est un enfant de notre siècle... Les lecteurs de la *Revue*, qui ont eu la primeur de ces études à la fois nourries et sagaces, savent que M. Burnouf s'est proposé de dégager, de la masse des matériaux accumulés par les travaux des dernières années, la pensée philosophique qui est, comme la loi du développement religieux des races humaines. S'attachant de préférence aux familles aryenne et sémitique, M. Burnouf fait voir dans le christianisme le mélange de leurs deux génies. La thèse du Christ éternel soutenue par le savant critique mérite l'attention de ceux même qui seront tentés de l'accuser de subtilité; on consultera surtout avec une vive curiosité le chapitre qui esquisse la comparaison entre les rites chrétiens et védiques. » — *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1872.

LA LÉGENDE ATHÉNIENNE. Étude de mythologie comparée. 1872, in-8°; br. 215 pages. 6 fr.

3 plans : la plaine d'Athènes : l'Acropole et l'état actuel des soubassements des Parthénons. — I. Description physique — II. Faits astronomiques. — III. Légende d'Athéna. — Légende de Poséidon. — Légende des Rois.

Burnouf et Leupol. Dictionnaire classique sanscrit français où sont coordonnés, révisés et complétés les travaux de Bopp, Wilson, Westergaard, Johnson, etc., et contenant le devânagari, sa transcription européenne, l'interprétation, les racines et de nombreux rapprochements philologiques. *Paris*, 1865, un beau vol. gr. in-8°, de 781 pages à deux colonnes. 24 fr.

Le dictionnaire de M. Burnouf, publié sous les auspices de S. Exc. M. le Ministre de l'Instruction publique, est le premier lexique *sanscrit-français* publié jusqu'à ce jour. Il est destiné à vulgariser en France l'étude de la langue sanscrite. Les mots y sont rangés non par famille, mais par ordre alphabétique, en renvoyant toujours aux racines.

Ayant acquis l'édition entière de cet ouvrage, nous vendrons encore 200 exemplaires au prix minime de 24 francs l'exemplaire. Ce nombre écoulé, le prix de 28 francs, fixé par M. Burnouf pour les non-souscripteurs, sera rétabli.

Burnouf et Leupol. — Méthode pour étudier la langue sanscrite. Ouvrage faisant suite aux Méthodes grecques et latines de J.-F. Burnouf. Seconde édition. *Paris*, 1861, in-8, br. 5 fr.

Burnouf et Leupol. Selectæ e sanscriticis scriptoribus paginæ. Choix de morceaux sanscrits traduits, annotés et analysés. *Paris*, 1867, in-8°, br. 6 fr.

Cet ouvrage fait suite à la Grammaire et au Dictionnaire des mêmes auteurs. Dans ces trois livres, les personnes qui veulent apprendre le sanscrit trouveront les éléments nécessaires pour l'étude de cette langue.

N. B. — Demander nos catalogues des livres de linguistique, qui sont expédiés *franco*.

NANCY, — IMP. SORDOILLET ET FILS.

00057956

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 15 June, 2016